

كلية الدراسات الإسلامية والعربية
للبنات بالمنصورة

حولية
كلية الدراسات الإسلامية والعربية
للبنات بالمنصورة
مجلة علمية محكمة

العدد الخامس والعشرون

يشرف على تحريرها

لعام

١٤٤٥هـ - ٢٠٢٣م

للتواصل مع المجلة والاستفسارات

توجه جميع المراسلات باسم الأستاذ الدكتور: رئيس تحرير المجلة



على صفحة تواصل المجلة على موقع بنك المعرفة المصري على الرابط التالي:

https://bfsgm.journals.ekb.eg/journal/contact.us



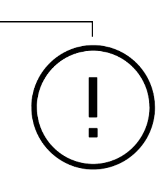


أو البريد الإلكتروني للمجلة:

mgirlsmansoura@azhar.edu.eg

أو العنوان التالي:

كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالمنصورة - شارع الشيخ محمد متولي الشعراوي - عزبة الشال - المنصورة - محافظة الدقهلية - مصر



الترقيم الدولي الموحد للطباعة

2735-5241

الترقيم الدولي الموحد الإلكتروني

ISSN: 2735-525X



العناية الإلهية ووجود الشر في العالم

عند المعتزلة وابن سينا

دراسة مقارنة

إعداد

د. أحلام إبراهيم محمد الصياد

أستاذ العقيدة والفلسفة

في كلية الدراسات الإسلامية والعربية

للبنات بالمنصورة

العناية الإلهية ووجود الشر في العالم عند المعتزلة وابن سينا - دراسة مقارنة

أحلام إبراهيم محمد الصياد.
قسم العقيدة والفلسفة، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، جامعة الأزهر، المنصورة، جمهورية مصر العربية.
البريد الالكتروني: AhlamElsayad916.el@azhar.edu.eg

ملخص البحث:

إن اختيار موضوع العناية الإلهية ومشكلة وجود الشر في العالم عند المعتزلة وابن سينا يرجع إلى اهتمام هاتين المدرستين بالبحث في مسألة العناية الإلهية، ومشكلة حدوث الشر في العالم والتقائهما في كثير من الآراء، بالرغم من اختلاف منطلقاتهما الفكرية حيث إن المعتزلة قد تناولت فكرة الشر في العالم من منظور عقلي منطلق من قاعدة دينية، وتقصد به تنزيه الله عن فعل الشر لأن الله لا يفعل إلا الخير، وابن سينا تناول فكرة الشر من منظور فلسفي ميتافيزيقي، ويقصد به إظهار خيرية هذا العالم وأن الخير هو الأصل والشر عارض. وقد تكون هذا البحث من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، المقدمة: اشملت على أهمية البحث، وعلى خطة البحث. التمهيد: يشمل على نبذة عن فكر المعتزلة، وعن فكر ابن سينا. - المبحث الأول: تناولت فيه العناية الإلهية ووجود الشر في العالم عند المعتزلة، بينت في هذا المبحث وجوه العناية الإلهية بالإنسان، ومنها اللطف الإلهي، وذكرت مظاهر هذا اللطف الإلهي في رأي المعتزلة، ومن العناية الإلهية تحقيق مصالح العباد، وكذلك الآلام والأعواض، ثم ذكرت رأي المعتزلة في وجود الشر الميتافيزيقي في العالم وحقيقة هذا الشر. المبحث الثاني: تناولت فيه العناية الإلهية ووجود الشر في العالم عند ابن سينا، بينت في هذا المبحث عناية الله بالعالم، وأن هذا العالم هو أفضل وجود ممكن في رأي ابن سينا، ثم بينت رأي ابن سينا في وجود الشر الميتا فيزيقي في العالم، ورأيه في البعد الميتافيزيقي للشر الموجود في العالم، والحكمة الإلهية من هذا الشر، وعلاقة الشر في العالم بالعناية الإلهية. المبحث الثالث: عقدت في هذا المبحث مقارنة بين رأي المعتزلة وابن سينا في مفهوم العناية الإلهية، ومفهوم الشر في العالم وأسباب وجوده، وذكرت فيه نقاط الاتفاق وكذلك الاختلاف بينهما في هذه المسائل. الخاتمة: ذكرت فيها أن المعتزلة وابن سينا أثبتوا العناية الإلهية، وقالوا أنها متحققة في العالم مع وجود الشر الميتافيزيقي والطبيعي في العالم، بالرغم أن هذا مثار تساؤل خاصة من الملحدين الذين يشككون في وجود إله مع وجود هذا الشر، لكن المعتزلة وابن سينا اتفقوا علي وجود العناية الإلهية، وإن اختلفوا في مفهوم العناية الإلهية ومفهوم الشر وأسباب وجوده.

الكلمات المفتاحية: المعتزلة، ابن سينا، العناية الإلهية، وجود الشرفي العالم.

Divine providence and the existence of evil in the world according to the Mu'tazila and Ibn Sina

Ahlam Ebrahem Mohammed Elsayed
Department of Theology and Philosophy , Faculty of Islamic and Arabic Studies for Girls , Al-Azhar University in Mansoura , Arab Republic of Egypt.
Email: AhlamElsayad916.el@azhar.edu.eg

Abstract:

The choice of the divine providence and the problem of the existence of evil in the world according to the Mu'tazilites and Ibn Sina can be traced back to the interest of these two Doctrines in investigating the issue of divine providence and the problem of the occurrence of evil in the world and the similarity of their opinions in many aspects. Despite the difference in their intellectual foundations, the Mu'tazilites approached the idea of evil in the world from a rational perspective based on a religious foundation. They intended to exonerate God from the act of evil because God only does good. On the other hand, Ibn Sina addressed the idea of evil from a metaphysical and philosophical perspective, aiming to demonstrate the goodness of this world and asserting that goodness is the origin while evil is a negation. This research consists of an introduction, a preface, three main sections, and a conclusion. The introduction included the significance of the research and outlined the research plan. The preface provides an overview of the thought of the Mu'tazilites and Ibn Sina. In chapter one, the research explained the divine providence and the existence of evil in the world according to the Mu'tazilites. It explored various aspects of divine care for humanity, including divine kindness. The chapter outlined the aspects of this divine kindness according to the Mu'tazilites, emphasizing how divine providence realizes the interests of the worshippers. It also addressed the concept of suffering and compensation as part of divine care. Furthermore, it discussed the Mu'tazilites' perspective of the metaphysical existence of evil in the world and the nature of this evil. In chapter two, the researcher addressed the divine providence and the existence of evil in the world according to Ibn Sina. It elucidated Ibn Sina's perspective on God's care for the world, emphasizing that, in his opinion, this world is the best possible existence. Then stated Ibn Sina's views regarding the metaphysical existence of evil in the world, and his opinions of the metaphysical dimension of evil and the divine wisdom behind its existence. It also explored the relationship between evil in the world and divine providence. In chapter three, the researcher conducted a comparison between the views of the Mu'tazilites and Ibn Sina regarding the concept of divine providence and the existence of evil in the world. It outlined points of agreement and highlighted the differences between them on these issues. The conclusion emphasized that both the Mu'tazilites and Ibn Sina affirmed the existence of divine providence, asserting that it is realized in the world despite the presence of metaphysical and natural evil. This assertion addresses a particular concern, especially among atheists who question the existence of a deity in the face of such evil. However, the Mu'tazilites and Ibn Sina agreed on the existence of divine providence, even though they differed in their understanding of the concept and the nature of evil and its causes.

Keywords: Mu'tazilites, Ibn Sina, Divine providence, Existence of evil in the world.






المقدمة

خلق الله هذا العالم بكل مافيه من نظام وإبداع وإتقان يسير بنظام دقيق محكم وسخر كل ذلك للإنسان وهداه إلى وسائل استمرار وجوده في هذه الحياة، فقد خلق هذا العالم بعناية تامة من أجل الإنسان، ومنح الإنسان العقل وأعطاه وسائل الهداية، ومنح الإنسان حرية الاختيار لأنه مكلف فهو يختار أن يفعل الخير أو يفعل الشر، ومحاسب على هذا الاختيار لأنه منحه كل الوسائل التي يعرف بها الخير وكذلك الشر، وأعطاه القدرة على الاختيار، لذلك الإنسان عندما يصدر منه الشر فهو مسئول عنه ومحاسب عليه، لكن هناك أنواع أخرى من الشرور ليست من عمل الإنسان فلا يسأل عنها ولايحاسب عليها وهى الشرور الكونية أو الطبيعية أو الميتافيزيقية، هذه الشرور موجودة وواقعة لاخلاف في ذلك مثل الكوارث والأمراض والآلام، وهنا يأتي سؤال كيف تتوافق العناية الإلهية التي خلق الله بها العالم والإنسان مع خلقه لهذه الشرور التي تجري في العالم وتحيط بالإنسان ؟ ماتفسير هذا الشر الطبيعي والميتافيزيقي الموجود في العالم ؟ أليس الله إلها حكيما لماذا أوجد هذا الشر؟

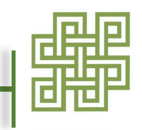
واجه الفلاسفة والمتكلمون الأسئلة المتعلقة بوجود الشر، ويتلخص الإشكال في هذه المسألة في ثلاثة نقاط أصوغها في الأسئلة الثلاثة الآتية:

- لماذا يوجد الشر ؟
- وكيف يصدر عمن هو خير محض ؟
- أين الله من هذه الشرور في العالم ؟

في هذا البحث نحاول الإجابة عن هذا التساؤلات من خلال فكر المعتزلة وابن سينا، من خلال دراسة مقارنة بينهما.

أسباب اختيار الموضوع:

- حظي هذا الموضوع باهتمام سائر الفلسفات خلال العصورالقديمة، والوسيطة،



وحتى الحديثة، وتناول الفكر الإسلامي هذه المسألة باهتمام كبير، لم له من ارتباط وثيق بأفعال الله، ومسألة الحُسن والقُبح في أفعاله تعالى، ومسألة القضاء والقدر، ومسألة الإيمان بالله من حيث إن وجود الشر في العالم كان مسوغا لبعض الملحدين لنفي وجود الله تعالي، ولذلك دراسة هذة المسألة مهمة لبيان عناية الله بهذا العالم بالرغم من وجود هذا الشر الظاهر فيه.

- ارتبط مفهوم الشر عند المتكلمين بدلالات عقدية وتربوية أخلاقية، وأضاف الفلاسفة إلى ذلك كله الدلالات الميتافيزيقية، وقد اخترت المعتزلة من المتكلمين لاهتمامها الكبير بمسألة العدل الإلهي فهو الأصل الثاني من أصول المعتزلة الخمسة، كذلك اخترت ابن سينا من الفلاسفة بحكم مايتميز به فكره؛ فهو وارث المذهب الأرسطي المشائي في الفلسفة الإسلامية، والرغم من ذلك لم ينظر لهذه المسألة من زاوية يونانية خالصة، ولا من زاوية تربوية أخلاقية صرف، بل أدمج ماهو ديني ضمن ماهو فلسفي ميتافيزيقي، ولذلك كانت هذه المسألة جديرة بالبحث والدراسة.

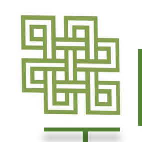
من نتائج هذه الدراسة:

ومن خلال هذه الدراسة تبين اتفاق المعتزلة وابن سينا في إثبات العناية الإلهية بالعالم، كذلك اتفقا أن الله فعله خير محض وأنه لايفعل الشر، وإن اختلفا في المنهج، واختلفا في مفهوم العناية، واختلفا كذلك في أسباب وجود الشرالطبيعي والميتافيزيقي في العالم ،

إذن يوجد بين المعتزلة وابن سينا في هذه المسألة نقاط اتفاق، وكذلك اختلاف نبينها فى هذا البحث، لنصل من ذلك إلى أن الفكر المنطلق من عقيدة إيمانية - والذي يمثله المعتزلة في هذا البحث - من الممكن أن يصل لنتائج تتفق مع الفكرالمنطلق من العقل - والذي يمثله ابن سينا في هذا البحث - وذلك لأن عقائد الدين الصحيح لاتختلف مع الفكر السليم.

الدراسات السابقة:

- **بحث:** الشروموقعه ضمن التصور الميتافيزيقي للعالم عند ابن سينا، للباحث: محمد الصادقي: أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي، كلية آداب ظهر المهراز،



فاس، المغرب، جاء في ٢١ صحيفة، ذكر فيه: تعريف ابن سينا للخير والشر، وعرضية الشر في العالم، والبعد الديني والميتافيزيقي للشر، والشر والحكمة الإلهية. نشر عام ٢٠١٦ في مجلة... العدد ١٧/ ٥.

- **بحث:** مفهوم الخير والشر في الفكر الإنساني عند بعض الفلاسفة (دراسة تحليلية مقارنة) للباحثة: د. سمية الطيب الطاهر عمران، كلية الآداب - جامعة الزاوية، جاء البحث في ١٧ صحيفة، ذكرت فيه: الإنسان ومشكلة وجود الخير والشر عند بعض الثقافات، ومفهوم الخير والشر عند بعض الفلاسفة، ومفهوم الخير والشر عند فلاسفة الإسلام، مفهوم الشر عند المعتزلة. ونشر في مجلة كلية الآداب العدد التاسع والعشرون، الجزء الأول ٢٠٢٠ م.

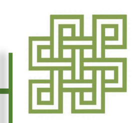
- **بحث:** ابن سينا والمعتزلة من خلال الرسالة العرشية، المؤلف الرئيسي: مقداد عرفة منسية، جاء في ٣٠ صحيفة، ذكر فيه: مسألة الذات والصفات، التحسين والتقبيح والإيجاب على الله، والعناية. الناشر: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة ومعهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية بإيران، عام ٢٠١٤.

منهج البحث:

استخدمت في هذا البحث عدة مناهج: المنهج التاريخي في التعريف بالمعتزلة وابن سينا، والمنهج التحليلي في عرض وتحليل آراء المعتزلة وابن سينا في موضوع البحث، والمنهج المقارن في المقارنة بين رأي المعتزلة وابن سينا في مفهوم العناية الإلهية ومفهوم الشروأسباب وجوده في العالم.

خطة البحث:

- وقد تكون هذا البحث من: مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة.
- المقدمة: ذكرت فيها أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، والمنهج المستخدم في دراسة الموضوع.
- التمهيد: ذكرت فيه نبذة عن المعتزلة وابن سينا.
- المبحث الأول: بعنوان، العناية الإلهية ووجود الشر في العالم عند المعتزلة.



- المبحث الثالث: بعنوان، المقارنة بين رأي المعتزلة وابن سينا في مفهوم العناية.

- المبحث الثاني: بعنوان، العناية الإلهية ووجود الشر عند ابن سينا.

الإلهية ومفهوم الشر وأسباب وجوده في العالم.

- الخاتمة: تشمل على أهم نتائج البحث.

- فهرس المصادر والمراجع.

- فهرس الموضوعات.



التمهيد
نبذة عن المعتزلة وابن سينا

أولا: نبذة عن المعتزلة:

المعتزلة فرقة إسلامية ظهرت في أوائل القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) في مدينة البصرة بالعراق والشخصية الأساسية التي ارتبطت بها نشأة هذه الفرقة بشكلها المحدد المستقل هى شخصية واصل بن عطاء المولود بالمدينة المنورة سنة ٨٠ هـ (٦٦٩ م) وقد انتقل واصل إلى البصرة التي كانت من أهم مراكز الحركة العلمية في العالم الإسلامي في ذلك الوقت، وتتلمذ على أشهر علمائها وهو الحسن البصري، وكانت وفاة واصل بن عطاء سنة ١٣١ هـ (٧٤٨ م) وقد ارتبطت المعتزلة أيضا بشخصية أخرى وهى شخصية عمروبن عبيد الذي كان وثيق الصلة بواصل، وقد ولد في سنة ١٤٤هـ (٧٦١ م)[١].

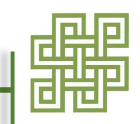
وكان واصل بن عطاء وعمروبن عبيد يحضران مجلس الحسن البصري، وقد سئل الحسن البصري عن حكم مرتكب الكبيرة هل هو مؤمن أم كافر ؟ وقبل أن يُجيب الحسن البصري وقف واصل وقال: إنه في منزلة بين المنزلتين أي بين الإيمان والكفر، ثم اعتزل واصل إلى جنب من جوانب المسجد يشرح قوله لجماعة من تلاميذ الحسن البصري، فقال الحسن البصري: "اعتزلنا واصل "، وكان عمروبن عبيد أبرز من انضم من تلاميذ الحسن البصري إلى واصل في قوله هذا، ولذلك سموا بالمعتزلة[٢].

ويذكرابن المرتضى في كتابه " المنية والأمل " أن المعتزلة كانوا أيضا يسمون "بالعدلية " لقولهم بالعدل الإلهي، و"الموحدة " لقولهم لاقديم إلاالله، ويؤكد ذلك جعلهم العدل والتوحيد أول أصلين من أصولهم الخمسة، حيث يأتي أصل "المنزلة بين المنزلتين " الذي كان سببا في نشأتهم في المركز الرابع بعد "الوعد والوعيد "

---

(١) راجع ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، دارصابر، بيروت، ج ٣، ص ٤٦٠-٤٦٢، سنة ١٩٧٧ م

(٢) راجع الموسوعة الإسلامية العامة، إشراف وتقديم أد/محمودحمدي زقزوق، بحث المعتزلة أد: السيد محمد الشاهد، ص ١٣١٨، القاهرة، ١٤٢٤ هـ -٢٠٠٤ م.



أما الأصل الخامس فهو " الأمر بالعروف والنهي عن المنكر "[١].

وجاءت المعتزلة في بدايتها بفكرتين:

الأولى: القول بأن الإنسان مختار مطلق في كل مايفعل، فهو يخلق أفعاله بنفسه، ولذلك كان التكليف.

الثانية: القول بأن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا ولاكافرا، ولكنه فاسق فهو في منزلة بين المنزلتين، هذا حاله في الدنيا، أما في الآخرة فهو لايدخل الجنة؛ لأنه لم يعمل بعمل أهل الجنة بل هو مخلد في النار، ولامانع عندهم من تسميته مسلما باعتباره يظهر الإسلام، وينطق بالشهادتين ولكنه لايسمى مؤمنا.

ثم تبلور فكر المعتزلة إلي أصولهم الخمسة:

١- التوحيد

٢- العدل

٣- الوعد والوعيد

٤- المنزلة بين المنزلتين

٥- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٢].

وقد ترتب على هذه الأصول أمورا، فمثلا أصل التوحيد ترتب عليه كما جاء في الملل والنحل "للشهرستاني": القول بأن الله تعالى قديم، و"القدم" أخص وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلا، فقالوا هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لابعلم وقدرة وحياة؛ لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف، لشاركته في الإلهية، واتفقوا على نفي رؤية الله تعالى في دار القرار، ونفي التشبيه عنه من كل وجه وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة، التي يبدو ظاهرها تشبيه الله تعالى بالمخلوقات، لأنه تعالى ليس كمثله شيئا.

(١) راجع ابن المرتضى، المنية والأمل، تحقيق: توما أرنولد، ص ٥، بيروت، سنة ١٣١٦ هـ.

(٢) راجع الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف وتخطيط ومراجعة د. مانع بن حماد الجهني، المجلد الأول، الناشر دارالندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ص ٦٧-٦٨، الطبعة الخامسة، ١٤٢٤ هـ -٢٠٠٣ م.

كما ترتب على أصل العدل أنهم اتفقوا على أن العبد موجد وخالق لأفعاله خيرها وشرها، لأن الرب تعالى منزه أن يضاف إليه شرا أو ظلما، أوفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم لكان ظالما، كما لو خلق العدل كان عادلا، ولو لم يكن الإنسان فاعلا لفعل نفسه، حر الإرادة فيما يأتي ويذر لبطل معنى الثواب والعقاب وانتفى عدل الله، فليس من العدل أن يحاسب الله إنسانا على فعل لا إرادة له فيه، واتفقوا على أن الله تعالى لايفعل إلاالصلاح والخير، ويجب عليه من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد.

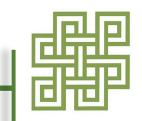
كما ترتب على أصل الوعد والوعيد أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض، والتفضل معنى آخر وراء الثواب. وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها: استحق الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار[١].

وأصل الوعد والوعيد نتيجة لازمة لأصليّ التوحيد والعدل، فالله سبحانه يوصف بما هو أهل له من تنزيه مطلق، بمقتضى مبدأ التوحيد؛ وبما هو حقيق به من وضع الأمور في مواضيعها، وإعطاء كل ذى حق حقه، وبمقتضى مبدأ العدل، لابد من أن يوصف بصدق الوعد والوعيد؛ أي لابد أن يثيب الطائعين ويعاقب العصاة تنفيذا لوعده ووعيده، وإلا لما كان جديرا بالتنزيه، مستحقا لأن يوصف بالعدل[٢].

أما أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو مبدأ يؤمن به المسلمون جميعا، وإن كان المعتزلة أكثر الجميع تشددا في القول به وتطبيقه.

وتجدر الإشارة إلى أن أصول المعتزلة الخمسة لم تتبلور - بالشكل الذي نعرفه الآن - إلابعد أن تحددت الملامح النهائية لمدرسة الاعتزال خلال العصر العباسي الأول، وخاصة على يد أبي الهذيل العلاف المتوفي سنة ٢٢٦هـ (٨٤٠م) وتلميذه

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أبي محمد محمد فريد، ج ١، ص ٦٥- ٦٦، المكتبة التوفيقية.
(٢) راجع سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة (٦)، موسوعة الفرق والمذاهب في العالم الإسلامي، إشراف / د. محمد مختار جمعة، بحث الواصلية د. يحيى هاشم فرغلي، ص ٨٥، القاهرة، سنة ١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م.



إبراهيم بن سيار النظام المتوفي سنة ٢٣١هـ (٨٤٥م). أما في المرحلة المبكرة لنشأة الاعتزال فقد كان القول بالقدر ونفي الصفات والقول بالمنزلة بين المنزلتين هو ما التف حوله أتباع هذه المدرسة[(١)].

ومن مبادئ المعتزلة الاعتماد على العقل كليا في الاستدلال لعقائدهم، وكان من آثار اعتمادهم على العقل في معرفة حقائق الأشياء وإدراك العقائد، أنهم كانوا يحكمون بحسن الأشياء وقبحها عقلا، فقالوا كما جاء في الملل والنحل للشهرستاني: " المعارف كلها معقولة بالفعل، واجبة بنظر العقل، وشكرالمنعم واجب قبل ورود السمع أي قبل إرسال الرسل، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح "[(٢)].

هذه هي الأفكار العامة التي اتفقت عليها المعتزلة والتي تعد أساسا لرأي المعتزلة في موضوع بحثنا عن العناية الإلهية ووجود الشرفي العالم.

ثانيا: نبذة عن ابن سينا:

هو أبوعلى الحسين بن سينا المعروف بالشيخ الرئيس، أما لقب "الرئيس" فقد كان إشارة إلى تقلده الوزارة، في حين أن لقب "الشيخ" كان دلالة على اشتغاله بالعلم والفلسفة، فاللقب الأول سياسي، واللقب الثاني علمي.

ولد ابن سينا سنة ٣٧٠ هـ (٩٨٠ م) في بلدة "أفشته" من أعمال خوزستان على مقربة من مدينة "بخارى"، ونشأ في بيت عريق بالتقاليد الفارسية فكرا ودينا، فقد كان أبوه من المشتغلين بالشئون السياسية، كما كان يدار في بيته مجالس الإسماعيلية.

عُرف ابن سينا بالطب أولا ثم الفلسفة واحتل مكانة بارزة في تاريخ الحضارة العربية، بل في تاريخ الحضارة الإنسانية، وكان لفلسفة ابن سينا أثرها الكبير في العصر الوسيط ومابعده، يقول "روجربيكون": تجددت الفلسفة على يد ابن سينا باللغة العربية، ولم يكن غريبا أن يعده أول اسم كبير بعد أرسطو، وأهم شراحه، وزعيم الفلاسفة.

---

(١) راجع أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج ٣، ص ٦٦-٦٧، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة العاشرة، القاهرة؛ زهدي جارالله، المعتزلة، ص ٥٢-٥٣، القاهرة، سنة ١٩٤٧ م.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٦٦.

لقد سهل ابن سينا على الغربيين ربط الحقائق الدينية بالفلسفة والعلم، وقد ذكرالقديس توما الأكويني ابن سينا أكثر من أربع مائة مرة في مؤلفاته[(١)].

كثيرة جدا تلك العلوم التي تعلقت بها عبقرية الشيخ الرئيس، فلقد كان نهما للعلم والمعرفة بدرجة يعز على الإنسان تصورها، لكن بقيت الفلسفة الأولى الفلسفة الإلهية، هى جوهر فلسفة ابن سينا، الذات الإلهية، الذات التي هى واجبة الوجود، والتي لاتحتاج إلى علة لوجودها خارج ذاتها، بل هي علة كل موجود.

فقد أقام ابن سينا كل نظامه الفلسفي على فكرة الموجود واجب الوجود بذاته، فنظر إلى الوجود من حيث إنه وجود ورأى أنه ينقسم إلى:

- واجب الوجود بذاته - واجب الوجود بغيره - ممكن الوجود

يقول ابن سينا: " كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته، من غير التفات إلى غيره: فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه، أو لا يكون، فإن وجب فهو الحق بذاته، الواجب الوجود من ذاته، وهو القيوم، وإن لم يجب، لم يجز أن يقال: إنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا، بل إن قرن باعتبار ذاته شرط، مثل شرط عدم علته، صار ممتنعا، أو مثل شرط وجود علته، صار واجبا. وإن لم يقرن بها شرط، لاحصول علة ولاعدمها، بقى له في ذاته الأمر الثالث، وهو الإمكان، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لايجب ولايمتنع. فكل موجود: إما واجب الوجود بذاته. أو ممكن الوجود بذاته "[(٢)].

أثبت ابن سينا أن الله واجب الوجود بذاته، وأن واجب الوجود بذاته لاعلة له، وأن الذي له علة هو ممكن الوجود بذاته، فيقول: " إن واجب الوجود بذاته لاعلة له، وإن ممكن الوجود بذاته له علة، وإن الواجب الوجود لايمكن أن يكون وجوده مكافئا لوجود آخر، فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر في وجوب الوجود

---

(١) راجع سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة (٩) موسوعة الفلسفة الإسلامية، إشراف وتقديم د / محمود حمدي زقزوق، بحث: ابن سينا، د/ منى أحمد أبوزيد، ص ١٠١، القاهرة، سنة ١٤٣١هـ - ٢٠١٠ م.

(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث (الإلهيات)، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، ص ١٩، الطبعة الثالثة، دار المعارف.

ويتلازمان.

وأن الواجب الوجود لايجوزأن تكون الحقيقة التي له مشتركا فيها بوجه من الوجوه، ويلزم من ذلك أن يكون واجب الوجود غير مضاف، ولامتغير، ولامتكثر، ولامشارك في وجوده الذي يخصه.

أما أن الواجب الوجود لا علة له، فظاهر. لأنه إن كان لواجب الوجود علة، كان وجوده بها، وكل ماوجد بشيء، فإذا اعتبر بذاته دون غيره لم يجب له وجود، وكل ما اعتبر بذاته دون غيره، ولم يجب له وجود، فليس واجب الوجود بذاته. فبين أنه إن كان لواجب الوجود بذاته علة لم يكن واجب الوجود بذاته. فقد ظهر أن الواجب الوجود لاعلة له ".[(١)]

ومن أدلة ابن سينا أيضا على وجود الله دليل النظام والعناية، لكن ابن سينا في رسائله الخاصة إلى أخص تلاميذه يقول بعدم الحاجة إلى تقديم برهان على وجود الله، ويتكلم وكأن الله ووجوده أمربديهي، لابد من التسليم به[(٢)].

ويُقصد بدليل العناية أن الله تعالى خلق جميع العالم العلوي منه والسفلي على نحو يتفق ومصالح الوجود الإنساني، وتظهر علامات هذه العناية الإلهية بالإنسان في كل جزئية من جزئيات هذا العالم، لكن كيف تتفق هذه العناية مع وجود الشر في العالم ؟ هذا ماسيتبين في الصفحات التالية من خلال فكر المعتزلة وابن سينا.

---

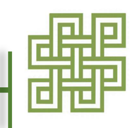
(١) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات (١)، راجعه وقدم له: الدكتور إبراهيم مدكور، تحقيق الأستاذان: الأب قنواتي - سعيد زيدان، ص٣٧- ٣٨، الناشر ذوي القربى، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هـ.

(٢) راجع ابن سينا، منطق المشرقيين، ص٨، المكتبة السلفية بمصر سنة ١٩١٠ م؛ د/ زكريا بشير إمام، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار السودانية للكتب، ص٢٢٣، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٨ هـ _ ١٩٩٨ م.

المبحث الأول

العناية الإلهية ووجود الشر في العالم عند المعتزلة

- وجوه العناية الإلهية بالإنسان عند المعتزلة
- رأي المعتزلة في وجود الشر في العالم (الشر الميتافزيقي)



المبحث الأول

العناية الإلهية ووجود الشر في العالم عند المعتزلة

العناية الإلهية عند المعتزلة

علاقة الله بالإنسان عند المعتزلة تعطي تفاؤلا للإنسان، حيث يقولون بعناية الله بالإنسان وبمصيره، هذه العناية الإلهية ترجع إلى أصل العدل الإلهي عندهم، ويترتب على أصل العدل الإلهي عند المعتزلة قولهم بوجوب اللطف الإلهي على الله، وبوجوب الصلاح والأصلح، والعوض، كل هذه الأمور هي من العناية الإلهية.

يرى المعتزلة أنه إذا كان الله قد خلق الإنسان لعبادته، فإنه يجب عليه أن يعني بعبده، فيهبه القدرة والاستطاعة على الفعل، ويُمكنه من ذلك بالوسائل والأدوات المناسبة، ويروا أنه يجب على الله أن يلطف بالإنسان ويزيح عنه العلل والموانع التي من شأنها أن تعوق المُكلف عن فعله، والوجوب الذي تقول به المعتزلة ينبغي أن يفهم أنه ليس إيجابا على الله من خارج، وإنما هو من باب " كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ " فذاك من مقتضى عدله ولطفه بعباده وليس إيجابا عليه من خارج ذاته.

وجوه العناية الإلهية بالإنسان عند المعتزلة:

عناية الله بالإنسان لها وجوه متعددة منها: اللطف، وتحقيق مصالح العباد، والأعواض عن الآلام.

أولا: اللطف:

في فلسفة تؤمن بالعدالة الإلهية وبحرية إرادة الإنسان، لابد من نظرية تجعل الله مريدا لهداية الإنسان بعد أن خلقه كائنا مسئولا مكلفا، وبعد أن ركّب فيه نزعات الشهوة للقبيح فضلا عن غواية الشيطان له، يقول أبو على الجبائي: الله عادل في قضائه رؤف بخلقه ناظر لعباده لايحب الفساد ولايرضى لعباده الكفرولايريد ظلما للعالمين، وهو لم يدخر عن عباده شيئا مما أنه إذا فعله بهم أتوا الطاعة والصلاح، وهو إذ خلق فـيهم الشهوة للقبيح، والنفور من الحسن وركّب فيهم الأخلاق الذميمة، فإنه وجب عليه إذ كلفهم إكمال العقل، ونصب الأدلة والقدرة والاستطاعة، حتى يفعل بهم أدعى الأمور إلى فعل ماكلفهم به، وأزجر



الأشياء لهم عن فعل القبيح الذي نهاهم عنه[١].

فنظرية اللطف الإلهي لدي المعتزلة كما أوردها أبو علي الجبائي في النص السابق لازمة عن العناية الإلهية من ناحية، وفي مقابل ماخلق في الإنسان المكلف من شهوة حتى لاتكون الدواعي إلى الشر لديه أرجح من دواعي الخير، الأمر الذي يتعارض مع المسئولية والجزاء.

ومن ناحية أخري تأتي نظرية المعتزلة في اللطف الإلهي مكملة لآرائهم في تفسير الشر الميتافيزيقي والطبيعي أو المصائب والآلام التي تتم بإرادة الله فتنة للإنسان، ولكن العناية الإلهية تأبى إلا الهداية له واللطف.

وإذا كان ديكارت قد جعل الضمان الإلهي لازما لصحة أحكامنا، فإن اللطف الإلهي أوجب لهداية الإنسان، ولما كانت الشهوة في الإنسان داعية في الغالب إلى الرذيلة، كان اللطف في الفعل يجري مجرى الدواعي إلى الفضيلة؛ لأنه باللطف يختار المكلف عنده مالولاه ماكان ليختاره.

واللطف الإلهي لازم عن التكليف، إنه تعالى إذ جعل المكلف على الأوصاف التي معها لابد من أن يُكلفه، وإذ جعله حرا مختارا يقدم على الفعل أو يمتنع عنه، وإذ غرس فيه من الطبائع والشهوة مايجعل التكليف مصحوبا بالكد والمشقة، وهو إذ أراد بتكليفه أن يعرضه للمنفعة، فلابد من اللطف كي يتم الأمر الذي قصده، وهكذا يجري اللطف مجرى سائر وجوه التمكين، وإلا كان ذلك ناقضا للتكليف مؤثرافي حكمة المكلف، فالقول باللطف يقتضيه القول بالعدل، ويشهد بصحته العقل[٢].

وقد اشترط المعتزلة في اللطف الإلهي أن لايصل بالمكلف إلى حد الإلجاء على عمل الفعل مما يجعل الفعل اضراري ويخرج عن حد الاختيار، والاختيار شرط أساسي للتكليف. اللطف الإلهي ليس إلجاءً، فإذا كانت الشهوة غير مضطرة الإنسان إلى فعل القبيح، وليس إبليس مكرها إياه على الضلال، فإن اللطف الإلهي غير ملزم على العمل، إنه حالة يكون المكلف عندها أقرب إلى اختيار الطاعة وليس فاعلا لها لامحالة، إذ يصح أن يعدل المكلف عن اختياره لسوء تدبيره، أما إذا حدثت

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أبي محمد محمد فريد، ج١، ص٩٤.
(٢) القاضي عبدالجبار، المغني (اللطف)، ج١٣، ص١١، نشر وزارة الثقافة.



الطاعة بموجب اللطف سمي ذلك توفيقا، ولكن التوفيق ليس مصاحبا لكل لطف، وكما أن الآلات والدواعي التي تمكن من الفعل ليست موجبة له، فكذلك القول في اللطف.[١]

مظاهر اللطف الإلهي:

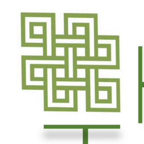
١- العقل:

إكمال العقل أول مقتضيات التكليف وأعظمها أهمية للإنسان المكلف، وإذا كان الله قد أكمل الإنسان بالعقل، فقد وجب على الإنسان النظر المؤدي إلى المعرفة، وقبح منه الاعتقاد ابتداء أى الاعتقاد السابق على النظر؛ لأن مثل هذا الاعتقاد لايكون في الأغلب إلاجهلا[٢]، ولن يستوي حال الإنسان بعد النظر الطويل وحصول المعرفة كما كان قبله، ومن ثم وجب على الإنسان النظر والاستدلال.

ولا يطلب النظر لذاته وإنما يلزم ليوصل به إلى الكشف المؤدي إلى صلاح الإنسان وخيرة[٣]، فوجوب النظر على الإنسان عند المعتزلة من حيث هو مكلف، والواقع أن اهتمامهم بالعقل واعتباره الطريق الوحيد الموصل إلى العلم ليس موجها إلى قيمة العقل النظري في تحصيل العلوم والمعارف، بقدر ماهو موجه إلى قيمته في هداية الإنسان في حياته الخلقية.[٤]

والذي يدل علي أهمية العلم القائم على النظر العقلي من أجل عمل الطاعة واختيار الصلاح، أن الصبي لنقصان عقله ليس مكلفا، من حيث إنه لايعرف في الحقيقة وجوه الواجبات والقبائح. على أن مجرد العلم ليس مُلجأ إلى الفعل، وإن كان الجاحظ قد ذهب إلى أن المعارف تقع بالطبع، وأن العالِم يكون بحال متى صار قادرا اختار الفعل الحسن لا محالة، وهو في ذلك يشبه رأي سقراط حين جعل العلم يؤدي بصاحبه إلى عمل الفضيلة، فالعلم عند سقراط ملجأ لعمل الفضيلة، وإذا كان هذا رأي الجاحظ في العلم فإن سائر المعتزلة يعارضون ذلك،

(١) المغني، ج ١٣، ص ١٢، ١٣.
(٢) القاضي عبدالجبار، المغني (النظر والمعارف)، ج١٢، ص٢٣٢.
(٣) المرجع السابق ص ٢٥٩.
(٤) ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ج ٢، ص٥٢، مطبعة الرابطة، سنة ١٩٥١ م.



فليس العلم إلا لطفا في المصالح، وهو كسائر الألطاف لايُلجئ الإنسان إلى الفعل.

يقول القاضي عبد الجبار: فإن من علم أن في ترك الصلاة عقابا وفي فعلها استحقاق الثواب ليس مكرها إلى أن يفعلها، وإنما قد تصرفه الصوارف عنها، فليس العلم إلا من جملة الدواعي التي ترجح لدى الإنسان مايختاره، وإنما تقع الأفعال كلها من جهة القادر على طريقة الاختيار من العقلاء، لايلجئهم إلى أدائها علم أو خوف.[١]

فالمعرفة تجب على المكلف من حيث كانت لطفا، إنه إذا علم بعقله أن له في الفعل منفعة كان ذلك داعيا إلى فعله، وإذا علم أن عليه في الفعل مضرة فإن ذلك صارف له عن فعله.

٢- الشرع:

يريد الله بالشرع هداية الإنسان وخيره، فكما كمله بالعقل كمله كذلك بالشرع، وإن كان بمقتضي العقل يميزالمكلف بين خير الأفعال وقبحها، وإنما ألزمه بالشرائع من حيث هي ألطاف في العقليات[٢]، إذ عندها يكون المكلف أقرب إلي اختيار الطاعة وأداء صالح الأعمال، لقد بين الله تعالي مايقبح بالشرع وعلمنا أنه يقبح لكونه مفسدة، وكلفنا الامتناع عنه لأجل قبحه وليس من أجل الثواب، من حيث أن ليس الثواب جهة وجوب الفعل فإن فقد الثواب لايقدح في وجوب الفعل، فإنما الشرائع ملزمة لأن المكلف يعلم أن الله إذا أوجبها قد حسن منه الإيجاب، بمقتضي حكمته لكونها لطفا دون النظر إلي ثواب الله[٣].

فليست الشرائع ملزمة لأنها أوامر ولا لأنها يستحق بأدائها الثواب وإنما لأنها تؤدي إلى الفعل الحسن، ولما كانت الشرائع قد فرضت لأنها ألطاف في العقليات، فقد وجب على المكلف أن يبين جهة الوجوب والحكمة من التشريع، كما يجب على المكلف أن يستنبط من الأحكام، فيكشف عن حال ماورد فيه من الوجوب أو التحريم، ولقد أبان المشرع أن الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر، ولما كان الامتناع

---

(١) المغني، ج١٢ (النظر والمعارف)، ص ٢٥٣، ٣٠٥.
(٢) المغني (اللطف) ج١٣، ص١٦٤.
(٣) المغني (اللطف) ج١٣، ص ١٦٤.

عن الفحشاء بمقتضى الصلاة يقتضي تقارب أوقاتها فقد لزم أن تكون الصلاة حالا بعد حال، والطهارة تجب على النحو الذي بينها الشرع لأنها شرط لصحة الصلاة، وما كان شرطا في اللطف ولايتم اللطف إلا به فإنه يجب وجوب اللطف، إذ لايمتنع في اللطف أن يكون مشروطا لكي يكون لطفا كأن تكون الصلاة في وقت مخصوص بفعل مخصوص هو التوضؤ بماء طاهر.

على أن الصلاة لاتجب لمجرد أنها تنهي عن قبيح بحيث يحسن الترك دون صلاة، ذلك أن في تركها مفسدة من حيث هو ترك المصلحة، ومن الشرعيات مايجب لكونه مصلحة ومتى ترك قبُح لأنه ترك الواجب[(١)].

ذلك موقف حاسم تجاه من يحاول فصل الدين عن الأخلاق، فإذا كان الدين يلزم عنه الصلاح فذلك لايعني أن يدعي الإنسان الفضيلة دون حاجة إلى ممارسة الشعائر الدينية، لأن أداء الشعائر تجعل الإنسان في موقف هو أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد.

٣- بعثة الأنبياء:

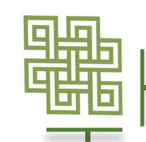
إذا كان البراهمة أنكروا بعثة الرسل وحجتهم في ذلك أن العقل كافي لأنه يدل على حسن الأفعال وقبحها، فلا حاجة إذن إلى إرسال الرسل[(٢)]، فإن المعتزلة قد وافقوهم على أن العقل يعرف حُسن الأفعال وقُبحها، ولكن خالفوهم في عدم الحاجة إلى الرسل، فقال المعتزلة بوجوب إرسال الرسل، حتى يخبروا بالشرائع التى تُفصل أمور الدين، وتُبين التكاليف وتُزيح العلة وتُلزم الحجة، حتى لايقولوا يوم العرض: "لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا"[(٣)]، والحجة وإن ألزمتهم قبل بعثة الرسل بأدلة العقل، فليس هناك مايمنع أن تقوى الأدلة ببعثة الرسل لتنبيههم من الغفلة وحتى

---

(١) راجع د. أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص٧١، دار المعارف، سنة ١٩٨٣ م.

(٢) راجع البغدادي، أصول الدين، ص ١٥٤ - ١٥٥، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠١هـ-١٩٨١ م؛ والباقلاني، التمهيد، تحقيق: د. محمودالخضيري _ د. محمد عبدالهادي أبوريدة، ص ١٠١، سنة ١٩٤٧ م؛ والبيروني، تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، ص٨١.

(٣) سورة طه، آية: ١٣٤.



لايكون لهم حجة، كما قال تعالى: "لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ"(١)، ولولا ذلك لأخذتهم الغفلة ولأعمتهم الجهالة عن مراعاة تكاليف العقل، فمن ثم فإن الكفارفي جهنم يقولون: " لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ "(٢).

ولما كانت النبوة لطفا للمكلفين عند المعتزلة، فقد وجب على الله أن يؤيد رسوله ليقيم حجته على صدق رسالته، ولايجوز أن يظهر الله معجزته على يد كاذب؛ لأن في ذلك استفسادا لما فيه من إضلال المكلفين، واللطف الإلهي ببعثة الأنبياء يقتضي عصمتهم عن الكبائر والصغائر جميعا فيما يبلغون عن الله. وتمتد عصمة الأنبياء عند المعتزلة إلى ماقبل الرسالة فلايجوز أن يرسل الله نبيا كان كافرا.(٣) ويفسر موقف المعتزلة من عصمة الأنبياء في ضوء نظريتهم في اللطف.

ولكن كيف تكون بعثة الأنبياء لطفا وقد حق العذاب على من يكفر بهم، وقد كانوا قبل ذلك غير مستحقيه، فضلا عن أنه لايؤمن بهم إلا قليل، ومن ثم فقد حق العذاب علي الأكثرين؟ رد المعتزلة على ذلك: إن عدم إيمان المكلفين بعد أداء الرسل رسالاتهم بما فيه صلاحهم ولطف بهم، راجع إلى المكلفين لا إلى من كلفهم، فالله لم يفعل ماختار الكفار عنده الكفر، ولا ألجأهم إليه، كذلك لم يرد الله لهم الشرك من أجل أن يؤمن بالأنبياء خلق عظيم، فالله لايكلف زيدا ما عنده لابد أن يكفر عمرا، بل لايجوز إذا تقابل الأمران أن يعتبر الأغلب، فإن كان الأغلب صلاحا اختاره الحكيم؛ لأن ماكان مفسدة لابد أن يقبح، وصلاح غيره لايخرجه من أن يكون مفسدة لهذا المكلف المخصوص، إذ لا اعتبار لكثرة النفع لعدد من المكلفين إذا كان ذلك لايتم إلا بضرر ولو يسير يُكرِه مكلفا على اختيار الكفر(٤).

ولاتُعد بعثة الأنبياء لطفا إذا كان من المعلوم أنهم بغير البعثة يؤمنون، فلما بعث إليهم الرسول كفروا وكذبوه وحاربوه؛ لأنه لكي تحسن البعثة من حيث كانت لطفا، يجب أن يؤمن من المكلفين عند إرسال الرسل ماكانوا ليؤمنوا لولا هذا اللطف.

---

(١) سورة النساء، آية: ١٦٥.
(٢) سورة الملك، آية: ١٠.
(٣) الرازي، عصمة الأنبياء، ص٣، إدارة الطباعة المنيرية، سنة ١٣٥٥ هـ.
(٤) المغني، ج١٣، ص٩٧.

ذلك تحليل للطف الإلهي يستند إلى نظرة مثالية في الأخلاق من حيث إن إيمان المكلف وصلاحه يرتهن بحرية إرادته من ناحية، ولايتوقف على شرك غيره أو فساده من ناحية أخرى، فالحكمة الإلهية تأبى كل تصرف نفعي يبرر الواسطة في الغاية، وتجعل هداية أقوام مشروطا بضلال آخرين، فالهداية بإرسال الرسل ككل القيم الأخلاقية مطلقة لدى المعتزلة، ولاترتهن بأي شرط إلا بحرية إرادة الإنسان.

فترى المعتزلة أن الله لم يدخر عن عباده شيئا من اللطف كان عنده يؤمن من لايزال كافرا، أو يعدل به بعض المكلفين عن طريق الرشد، قال تعالى: " لو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليه كل شيء قبلا ماكانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله "(١)، فذلك يدل على أنهم لو آمنوا عنده وعند غيره لفعله لامحالة، ولايدل قوله: " إلا أن يشاء الله " على ماينقض صدر الآية؛ لأنه قد بين أنه لو كان لهم لطف على وجه الاختيار لفعله، لكنه قد علم أنهم لايؤمنون عند شيء ألبتة عند هذا الحد إلا أن يشاء الله حملهم عليه وإلجاءهم إليه، ولكن لايقع لهم في هذا الإيمان لزوال التكليف عنده، ولخروجه على وجه يستحق به الثواب ومن ثم فإنه لايفعله(٢).

ثانيا: تحقيق مصالح العباد:

من ضمن العناية الإلهية عند المعتزلة تحقيق مصالح العباد، فبمقتضى عدله لاتصدر أفعاله تعالى إلاعلى وجه الصواب والمصلحة، وبمقتضى حكمته يكون كل مافي العالم من أجل خير الإنسان أو رعاية لمصالح العباد(٣).

ومن أهم الأسس التي بنى عليها المعتزلة نظريتهم في العناية الإلهية قولهم أنه يجب على الله أن يفعل الصلاح والأصلح للإنسان. ويُعرف المعتزلة الصلاح بأنه النفع، فكل ماعلم نفعا علم صلاحا، ومالم يعلم نفعا لم يعلم كونه صلاحا، والنفع والصلاح لايكونان إلا لمن ينتفع بهما كالأحياء مثلا، فلانفع ولاصلاح للجماد أو الميت، كما لايستعمل الصلاح في حقه تعالى، وإنما يضاف الصلاح إلى من يصلح به كما يضاف النفع إلى من ينتفع به(٤)، فالصلاح ضد الفساد وكل ماخلا من الفساد

(١) سورة الأنعام، آية: ١١١.

(٢) المغني، ج١٣، ص ١٩٥.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٦٦.

(٤) راجع السفاريني، لوامع الأنوار البهية، ج١، ص٣٢٩، الناشر: مؤسسة الخافقين، دمشق، الطبعة =

فهو صلاح.

أما الأصلح فالمراد به " الفعل الذي لاشيء أولَى أن يطيع المكلف عنده منه "، فهم يستعملون كلمة الأصلح في موضع كلمة الأولَى بالاختيار[1]، ويظهر ذلك فيما إذا كان أمران أحدهما صلاح والآخرأصلح منه فإنه يجب عليه تعالى اختيار الأصلح منهما للمكلف[2].

ولقد ظهرت نظرية الصلاح والأصلح عند المعتزلة على يد النّظام من معتزلة بغداد، وقد عبر عنها فقال: إن الله لايقدر على أن يفعل بعباده خلاف مافيه صلاحهم، ولايقدر على أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة، لأن نعيمهم صلاح لهم والنقصان مما فيه صلاح ظلم، ولايقدر أن يزيد في عذاب أهل النار ذرة ولاينقص من عذابهم شيئا، ولايقدر أن يُعمي بصيرا، أو يُزمن صحيحا، أو يُفقر غنيا إذا علم أن الصحة والغنى أصلح لهم[3].

ترى المعتزلة أن كل مايصدر عن الله فمقتضى حكمته، الله لايفعل فعلا إلا لحكمة ولايخلوفعل من أفعاله من صلاح، وكل مافي الكون لابد أن يكون موصولا إلى الغايات المحمودة والمطالب النافعة، وإذا كانت الموجودات قد وجدت من أجل الإنسان، فإن الإنسان ذاته لم يخلق سدى، وإنما التكليف غاية الخلق، يقول تعالى: " أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى "[4].

فالغاية من خلق الإنسان هى التكليف العقلي والشرعي معا بمقتضى كون الإنسان عاقلا، وقد أعطى الله الناس كل أسباب الهداية والطاعة.

يقول ابن حزم إن جمهور المعتزلة يرون أن: "ليس عند الله شيء أصلح مما

=

الثانية، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

(١) المغني، ج ١٤، ص ٣٧.

(٢) راجع د.محمد السيد الجليند، قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام، ص ٣٣٨، دار قباء الحديثة، الطبعة السادسة، سنة ٢٠٠٦ م.

(٣) البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، ص ١٣١-١٣٤، طبعة صبيح، والخياط، الانتصار، ص ٢١- ٢٢، ٢٥ - ٢٧، الطبعة الكاثوليكية، بيروت، سنة ١٩٥٧ م.

(٤) سورة الإنسان، آية: ٣٦.

أعطاه جميع الناس كافرهم ومؤمنهم، ولاعنده هَدي أهدى ممّا قد هدى به الكافر والمؤمن هديا مستويا، وأنه ليس يقدر على شيء هو أصلح مما فعل بالكفار والمؤمنين[١].

يذكر أبوالحسن الأشعري أن جمهور المعتزلة يرون أن: " ليس في مقدور الله سبحانه لطف لو فعله بمن علم أنه لايؤمن آمن عنده، وأنه لا لطف عنده لوفعله بهم لآمنوا، فيقال: يقدرعلى ذلك ولايقدرعليه، وأنه لايفعل بالعباد كلهم إلاماهو أصلح لهم في دينهم، وأدعى لهم إلى العمل بما أمرهم به، وأنه لايدخر عنهم شيئا يعلم أنهم يحتاجون إليه في أداء ماكلفهم أداءه، إذا فعل بهم أتوا الطاعة التي يستحقون عليها الثواب الذي وعدهم[٢].

وقد طبق معتزلة بغداد نظريتهم في الأصلح على أفعال الله تعالى بالمكلفين، ففسروا كل أفعاله تعالى في ضوء مذهبهم في الأصلح وقالوا بوجوب خلق العالم على الله، لأن ذلك صلاح لهم ليتوصل الإنسان بذلك إلى معرفته تعالى ووحدانيته فيعبده ليستحق الثواب في الآخرة، ولايعطي عباده إلا ماهو أصلح، ولايمنعهم شيئا إلا إذا كان المنع أصلح من العطاء، فإذا كان الله خلق بعض الناس فقيرا أو دميما أوأعمى فإن ذلك الفعل في ذاته ليس حسنا إلا أنه بالإضافة إلى ذلك الشخص بعينه، وفي هذا الظرف بعينه هو أصلح شيء له وأنسب الأدواء لعلاجه، فليس الأصلح هو الشيء الألذ أو الأكثر قبولا في النفس، وإنما هو الأجود في الحكمة والأصوب في العاقبة، كالحجامة والفصد وشرب الدواء الكريه، فهذه أمور ربما تكون مؤلمة إلا إنها أصوب في العاقبة وأجود في باب الحكمة[٣].

وقالوا بوجوب التكليف أيضا على الله، لأن التكليف هو السبيل الوحيد لتعريض المكلف للثواب، ولو خلى الله عباده عن التكليف لكان ذلك إغراء لهم بفعل القبيح، حيث خلق فيهم الشهوة والرغبة فيها، كما قالوا بوجوب بعثة الرسل لأنهم

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق أحمدالسيد سيدأحمدعلي، ج ٢، ص ١٩٢، المكتبة التوفيقية.

(٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص ٣١٣، بتحقيق محمد محيى الدين غبدالحميد، النشر والطبع: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م.

(٣)- راجع زهدي جارالله، المعتزلة، ص١٠٣- ١٠٤، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، سنة ١٩٩٠ م.

الواسطة بين الله وعباده في التكليف، ولايجوزأن يكون التكليف فوق الطاقة لأن القصد به النفع للعباد وليس تعجيزهم.

وقالوا في أمور المعاد من بعث وحساب وثواب وعقاب أنها واجبة عليه تعالى؛ لأنه لما كان حُسن التكليف منوطا بالثواب والعقاب كان البعث والحساب واجبا عليه من طريق العقل؛ للتفرقة بين المحسن والمسيء لكي تتم الغاية التي من أجلها خلق الله الإنسان، لهذا كان الحساب واجبا لتُجزى كل نفس بما كسبت.

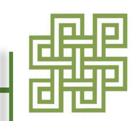
كذلك ترى المعتزلة أن كل ماينال العبد من الله عاجلا أو آجلا فهو صلاح له، حتى تخليد الكافر في النار؛ لأنه لو خرج منها لعاد إلى ما كان عليه من الكفر والمعصية.

كما رأينا المعتزلة قد طبقوا نظريتهم في الصلاح والأصلح على الخلق والتكليف والمعاد، كما قالوا بوجوب الوعد والوعيد لأن عدم وجوبه يفقد العبد الثقة في الأمورالتكليفية، وهذا يعتبر فساد في التدبير[١].

لقد قال معتزلة بغداد بوجوب الأصلح على الله تعالى، على أساس أنه تعالى لو لم يفعل الأصلح لم يكن جوادا، وإذا لم يكن جوادا وجب كونه بخيلا، وذلك ذم لامدح فيه، يقول القاضي عبدالجبار: أنهم توصلوا بهذه الطريقة إلى القول بوجوب الأصلح[٢].

معتزلة بغداد رأوا أن وجوب الأصلح على الله في أمور الدين والدنيا، بينما معتزلة البصرة رأوا أن وجوب الأصلح يكون في أمور الدين فقط[٣]. وأما أمور الدنيا فلايجب عليه الأصلح فيها. ولذلك لم يوجبوا على الله خلق العالم ولاتكليف العباد، وقالوا أن ذلك تفضل منه تعالى على المكلفين كما تفضل بإكمال العقل ابتداء دون تكليف، وسبب قولهم بوجوب الأصلح على الله في أمور الدين فقط يرجع إلى اعتقادهم أن المنع منها يُعد منعا من التمكين ويناقض أصل التكليف، ولايلزم شيء من ذلك في مصالح الدنيا، وإن كان له سبحانه أن يتفضل باللطف

(١) المغني، ج١٤، ص٤٣.
(٢) المغني، ج١٤، ص٤٧٤.
(٣) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ٢، ص ٣٩، طبعة بولاق، سنة ١٣٢٢ هـ.



في مصالح الدنيا على من يشاء من عباده.

إذن كل مايفعله الله بالعباد هو لطف ومصلحة كما ترى المعتزلة، وهذه هي العناية الإلهية من منظور المعتزلة.

ثالثا: الأعواض عن الآلام:

الآلام والأعواض مرتبط بمسائل العدل الإلهي فيما يرى المعتزلة، فمن العدل أن الله إذا آلم العبد فإن ذلك يكون لصلاحه ونفعه، يقول القاضي عبدالجبار أن الله تعالى "إذا آلم وأسقم (العبد) فإنما فعله لصلاحه ومنافعه وإلا كان مخلا بواجب"[١].

رأي المعتزلة في حسن الآلام أوقبحها يرجع إلى رأيهم في مسألة الحسن والقبح في الأفعال بشكل عام، فالآلام أفعال وهي تحسن لوجوه وتقبح لوجوه. ووجه حسن الآلام هو حصول نفع أو دفع ضرر أعظم من الألم، أو استحقاق لهذا الألم، فهذه الوجوه محسنة للآلام، لو اختفت هذه الوجوه المحسنة كان الألم قبيحا، وفيما يتعلق بحصول النفع أو الضرر فإن العلم أو اليقين بهما ليس شرطا، بل يكفي الظن في ذلك، بخلاف الاستحقاق الذي يشترط فيه العلم ولايكفي فيه الظن، جاء في شرح الأصول الخمسة: "فحصل من ذلك أن الألم متى حصل على وجه من هذه الوجوه التي ذكرناها حسن لامحالة، ومتى خرج عن هذه الوجوه لم يحسن بل يكون قبيحا، ولسنا نجعل الوجه في حسنه حصول النفع ودفع الضرر على كل حال، بل إن حصل ذلك فهو الوجه في حسنه، وإن لم يحصل فإن ظن ذلك يكون وجها في حسنه، والدليل عليه أن أحدنا يحسن منه تكليف المشاق وتحمل الأسفار طلبا للعلوم والآداب وغير ذلك، مع أنها كلها مظنونة، وكذلك فقد يحسن منه القصد، وإن لم يقطع على أنه يندفع به ضرر عنه، فإذن إنما يحسن منه ذلك الظن ".[٢]

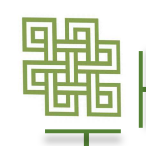
والألم الذي يفعله الله تعالى يشترط فيه شرطان:

الشرط الأول: ضرورة التعويض عنه بعوض يزيد على الألم.

---

(١) القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص١٣٣، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبى هاشم المعروف بشمشديو، تحقيق: د. عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥ م.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٨٤، ٤٨٥.



الشرط الثاني: أن يترتب على هذا الإيلام اعتبار وموعظة يتعظ بها المكلف، وذلك لأن الألم إن كان بغير عوض كان ظلما، وأيضا لو كان بغير اعتبار كان عبثا وكلاهما مستحيل على الله.

إيلام المكلفين يشترط فيه هذان الشرطان، أي لابد من تعويض المكلف واعتباره معا، كما يحسن الإيلام من الله تعالى للوجه الآخر وهو الاستحقاق، والمقصود بالإيلام على هذا الوجه هو استحقاق العقاب على الذنب.

والعوض فيما يقول القاضي عبد الجبار هو: " كل منفعة مستحقة لاعن طريق التعظيم والإجلال، ولايعتبر فيه الحسن وغير ذلك لكي يضطر وينعكس ويشمل ويعم."[١]

ومعنى هذا التعريف أن العوض هو المنفعة المستحقة، وهو بهذا الوصف يشارك الثواب؛ لأن الثواب أيضا منفعة مستحقة، غير أن العوض يتميز عن الثواب بأن استحقاق العوض لايكون فيه معنى التعظيم أو التبجيل للمتألم بخلاف الثواب فإن فيه هذا المعنى."[٢]

ويشترط في العوض أن يكون أزيد من الألم، " لأن المعلوم أن أحدنا لايختار أن يمزق عليه ثوبه لكي يقابل بثوب مثله أومايزيد عليه زيادة متقاربة، وإذا لم يحسن ذلك في الشاهد فكذلك في الغائب ".[٣]

ولايشترط من وجهة نظر المعتزلة أن يعلم الشخص الذي يعوضة الله عن الآلام أن هذه الأعواض هي أعواض مستحقة، بل يكفي في ذلك أنه إذا علم العبد أن خالقه عدل حكيم لايظلمه ولايبخسه حقه أنه لابد أن يعوضه بدل منافع عديدة، سواء كان ذلك دفعة واحدة أو في أوقات متفرقة حسبما يعلمه الله من الصلاح له في ذلك. ومن هذا المنطلق يقول القاضي عبد الجبار: " أن يوفر الله على المعوض مايستحقه من الأعوض في الدار الدنيا وإن لم يشعر به، ولاعلم أنه هو الأعواض

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٩٤.

(٢) د. عائشة يوسف المناعي، أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية، ٣٠٦، طبع ونشر وتوزيع دار الثقافة، ط ١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٤٩٤.

التي يستحقها عليه تعالى، وأيضا فليس يجب في المعوض إذا انقطع عنه العوض أن يتألم بانقطاعه على كل حال، سيما والقديم تعالى إنما يوفره عليه مفرقا على الأوقات على حد ينتفع به"[1].

رأي المعتزلة في وجود الشر في العالم (الشر الميتافيزيقي):

يُعرف المعتزلة الشربأنه: " الضررالقبيح ومايؤدي إليه"، وذلك في مقابل تعريف الخير بأنه: "النفع الحسن ومايؤدي إليه"[2]، والضرر يكون شرا إذا كان قبيحا، ويحقق قبح الضرر أمورا منها على سبيل المثال:

١- كون الضرر غير مستحق.

٢- أن يقصد به العبث، كأن يكون فعله خاليا عن الغرض والحكمة المطلوبة، وإذا انتفت صفة القبح فلايجوز أن نسميه شرا إلا على سبيل المجاز لا الحقيقة، فلا يقال في الضرر أنه شر كالحدود مثلا، وكذلك لايقال في الضرر المقصود لحكمة - كالعمى والعجز- أنه شر إلاعلى سبيل التجويز فى الاستعمال اللغوي فقط، وإذا خفيت على المرء أوجه الحكمة في الفعل الذي لحقه منه الضرر، فلا يصح أن يصفه بأنه شر لاخير فيه، كما يقع في هذا الخطأ كثير من الناس، حيث تغيب عنهم وجوه الحكمة في الفعل لقصور إفهامهم، فيصفون الفعل بأنه شر، ويسندون الفعل إلى الله، فيكون الله عندهم فاعلا للشر، والله تعالى يجب أن ينزه عن كل ذلك، وجميعماينزل بالعباد من ألوان الضرر وصنوف البلاء يجب أن يفسر على أساس أن الله حكيم لايفعل العبث، وأنه سبحانه وتعالى عدل لايظلم أحد في خلقه[3].

فالله تعالى قد تنزه عن كل قبيح، ومن ثم فأفعاله لاتكون إلاحكمة وصوابا، وقد ينزل الضرر بالإنسان من آلام وأسقام ويتعذر وصف ذلك بالخير، وإن كان ذلك من الله حسنا، كما يكون في عدل القاضي الضرر وذلك منه حسن وإن لم

---

(١) المصدر السابق، ٤٩٧.

(٢) القاضي عبد الجبار، المغني (التعديل والتجويز) ج٦، ص٢٩.

(٣) راجع محمد السيد الجليند، في الفلسفة الخلقية لدى مفكري الإسلام، ص١٣٩، مكتبة نهضة الشرق للنشر والتوزيع، سنة ١٩٩٠ م.

يكن خيرا.

وهنا يأتي سؤال، وهوأن حياة الإنسان نراها مملوءة بالبلايا والمحن والرزايا والفتن والعاهات والآفات والأمراض والأسقام والحوادث والحسرات؛ والأطفال بعضهم يعذب في الحياة باليتم والبرد والجوع، كيف يتفق ذلك مع العناية الإلهية بالإنسان ؟.

تلك هى مشكلة الشر الكوني أوالطبيعي أو الميتافيزيقي وقد واجهتها الأديان كما واجهتها فلاسفة الأخلاق على السواء، ويطالب الإنسان بتفسير مقنع لوجود مثل هذا الشر يحفظ عليه اعتقاده قبل أن يطالب أن يكون في الحياة أخلاقيا فاضلا[١].

وإذا كان الكون تحكمه قوانين حتمية تسير به إلى قدر محدد، وكان الإنسان جزءا من الكون فإن النظرة إلى الأمور من زاوية الأزلية والضرورة المتحكمة في الكون تستبعد وجهة النظرالبشرية، التي تضفي على الكائنات قيما متصورة حسب أغراض الإنسان الخاصة، إنه من عدم الفهم لقوانين الكون ونواميسه أن نريد أن تكون تلك الأمورعلى غير ماهى عليه، وأن يستاء الإنسان لأن الطبيعة لاتجري كما يريد، بذلك ينفي سبينوزا فكرتي الشر والخير على السواء من حيث إنهما من تقييم الإنسان، وتلك في اعتباره نظرة ضيقة محدودة لحقيقة مايجري في الكون[٢].

ولم تكن فلسفة المعتزلة بعيدة عن هذه المشكلة لا باعتبارها مشكلة واجهت جميع الأديان فحسب، وإنما لأن المعتزلة في دفاعهم عن الإسلام الذي ظهر وسط اعتقادات وأديان تعارضه، قد واجهوا من الزنادقة وأهل الديانات الإخرى من أثار لهم مشكلة الشر صراحة، وكيفية صدوره من إله عادل حكيم ؟.

المعتزلة لم ينكروا وجود الشر، وإن استبعدوا إرادة الله للشر الخلقي؛ لأنهم يقولون بحرية إرادة الإنسان في أفعاله الاختيارية، فأفعال الإنسان بإرادته واختياره، أما سائر الشرور التي ليست من عمل الإنسان فيقولون أنها لاتتنافى مع أصل العدل الإلهي، ويبين "الخياط" رأي المعتزلة في وجود الشرور في العالم في

(١) الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص٥١_٥٢.

(٢) د. فؤاد زكريا، سبينوزا، ص ٢٨٥، دار النهضة، سنة ١٩٦٢ م.



معرض رده على ابن الراوندي، الذي نسب إلى "معمر" نفي نسبة الأمراض والأسقام إلى الله، فيرد عليه "الخياط " قائلا: إن الله هو المُمرض المُسقم لمن أمرضه وأسقمه وإن أحدا لم يُمرض نفسه ولم يُسقمها، وكان - أى معمر- يزعم أن الله هو المُصيب للنبات والزرع بالمصائب التي تكون من قِبله، فأما ما أصاب الزرع والنبات من ظلم الناس وجورهم فإن الله من ذلك برئ، وفاعله من ظلمة الناس[١].

ولكن كيف يتنافى صدور الشر عن إرادة الله، مع تنزيههم التام لله وإيمانهم بعدله وبعنايته التامة للعالم ؟ يقول "الخياط ": فأما مايفعله الله من القحط والجدب وهلاك الزرع فإنما ذلك فساد وشر على المجاز لا على التحقيق بل هو في الحقيقة صلاح وخير، إذا كان الله جل ذكره إنما يفعله بخلقه نظرا لهم ليصبروا على مانالهم من ذلك فيستحقوا الخلود في الجنة، وليذكرهم بما ينالهم من شدة ذلك شدائد القيامة وأليم عذابها فيزدجروا عن المعاصي، فيِسلموا من عذاب ذلك اليوم، وليس يكون ما ينجي من عذاب النار ويورث خلود الجنان فسادا ولاشرا، بل هو نفع وخير وصلاح في الحقيقة، إن من قال مانزل بالزرع من قبل الله فساد في الحقيقة وزعم أن الله خلق الفساد على التحقيق فقد كفر، والشر في الحقيقة في المعاصي الموصلة إلى عذاب الله، وأما الأمراض والأسقام فشر على مجاز الكلام، فأما في التحقيق فهى خير وصلاح ونفع[٢].

إذن المعتزلة يرون كما قال "الخياط " أن وجود الشرالطبيعي والميتافيزيقي مع إرادة الله له ليس فسادا من حيث لزومه لخير الإنسان، ويشرح القاضي "عبدالجبار" التفرقة بين الشر والفساد من حيث إن الأمراض والآلام والمحن ليست فسادا وإن كانت شرا، ومن ثم لاتقبُح، فيقول: من الخطأ القول أن كل ماينفر الطبع عنه أوتكرهه النفس فهو قبيح، فإن الألم وإن نفر الطبع منه قد يحسن بل قد يجب كما هو الحال في الحجامة والفصد، فمن ثم فقد وجب أن يطلب الإنسان الألم إذا لم يكن ضررا محضا، بل كان نفعه أكبر من ضرره، كما يجب على الوالد الشفيق أن يحسن تأديب ابنه بقطعِه عما يشتهي وحرمانه عما يهواه، وألا يخلي

(١) الخياط، الانتصار، ص ٨٥-٨٦، نشر: د. نـيـبرج، سنة ١٩٢٥ م.

(٢) الخياط، الانتصار، ص٨٥_٨٦.

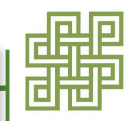
بينه وبين ضروب الفساد، فلا يقبح الألم إلا إذا انطوى على الضرر المحض أو جرى مجرى الظلم.

ولما كان الله لايفعل القبيح ألبتة فوجب أن تكون الآلام من قبله خارجة عن أن تكون ظلما، كذلك يقبح الضرر إذا كان عبثا وذلك على الله محال، والأمراض والأسقام لاتحسن منه تعالى لظن نفع أو دفع مضرة؛ لأنه يستحيل أن يفعل الله شيئا على سبيل الظن، كذلك لايحسن منه تعالى فعل ألم لدفع ضرر أعظم[1].

إن الله كما كلف العباد لنفعهم وصلاحهم فكذلك فعل بهم الأمراض والأسقام، إنه لايشتبه في أنه يحسُن من أحدنا تحمل المشقة الشديدة لطلب العلوم والآداب واكتساب المعايش، ولايكون الكد والمشقة من أجل ذلك قبيحا، وكذلك لاتقبح الآلام متى كانت لطفا من حيث إن العبد يستحق الثواب بالصبر كما يستحقه بالشكر، ومن حيث إن العبد يكون بنعم لامصائب فيها أقرب إلى الفسوق والعصيان "وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ ۚ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ"[2]، فدل على أنه سبحانه ينزل من الرزق بقدر يعدلون عن البغي عنده، ودل بقوله: " إنه بعباده خبير بصير "، على أنه عالم بقدر الرزق الذي عنده يُصلحون، فكأنه تعالى كما بيّن أنه يفعل الرزق بقدر ما ولا يبسطه بسطا يفسدون عنده، فإنه نبه على العلة فيه، وهو أنه يفعل ذلك لعلمه بأحوالهم وأنهم لايصلحون إلا على هذه الطريقة فدل ذلك على محكم تدبيره[3].

يقول القاضي عبدالجبار: فليس وجود الشر والمصائب والأمراض والآلام راجعا إلى غير إرادة الله، وليست هى عدما محضا، ولاتعود إلى تناهي قدرة الله، وإنما تعود إلى مصالح المكلفين، فالخير والشر والنعم والنقم والمحن والمنح كلها تستوي من حيث إنها قوانين الطبيعة التي تتحكم في مصير البشر، ولاتعبأ بوجودهم أو بنظرتهم وإنما تستوي من حيث صلاحها للإنسان ذاته، كما تستوي الرأفة والحزم من الوالد أيهما يصلح لتأديب ولده، ولوكانت الرأفة تغني عن الحزم

(١) المغني (اللطف)، ج١٣، ص١٩٣.
(٢) سورة الشورى، آية: ٢٧.
(٣) المغني (اللطف) ج١٣، ص١٩٣.



فإن الوالد لايقدم عليه، كذلك لو كانت بالنعم دون النقم يصلح الإنسان لقبح من الله صدور المصائب والشرور والآلام، " وَلَوْ رَحِمْنَاهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِم مِّن ضُرٍّ لَّلَجُّوا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ"(١)، " وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ "(٢)، فدلت هذه الآيات وغيرها على أن النعمة بمجانبتهم ما اعتبروه خيرا لهم أعظم من النعمة لو فعلها بهم، على إن متعة الحياة الدنيا وزخرفها كانت ستصبح مفسدة إذ لو شاهد الناس ماعليه الكفار من الأحوال العظيمة لفسدوا واختاروا الكفر، ولكن إزالة نعم الحياة الدنيا يوجب صلاح الآخرة، " والآخرة عند ربك للمتقين "، ومن ثم وجبت أن تكون الآلام الواقعة من قبله تعالى خارجة عن تكون ظلما أوعبثا أوفسادا، بل إنها صلاح للمكلفين وخير لهم من حيث إنه عندها قد يصلحون وفي الآخرة يثابون، إن موت الحميم والقريب والآفات الواردة من جهته تعالى على الأموال ألطاف ومصالح يجب الصبر عليها(٣).

كما أن الخيرات واللذات ليست كلها حسنة من حيث إنها قد تقبح إن كانت مفسدة، كما أن الشرور والآلام ليست كلها قبيحة إذا كانت لطفا موصلا إلى الخير والصلاح، فإن نظرية المعتزلة لاتعني أن الشرور والآلام موصلة للإنسان بالضرورة إلى صلاحه؛ لأن ذلك في نظرهم إلجاء أو إكراه للإنسان على موقف معين يمتنع عنده التكليف والمسئولية اللتان تقتضيان حرية الاختيار، فكما أن ليس كل نعيم موجبا لفجره، كذلك ليس كل ضرر موجبا لصلاحه.

إن النعم والنقم كلها مصالح من حيث إنها تدعوالإنسان إلى التذكرة والاعتبار، ولكنها لاتضطره إلى صلاح أوفساد، أما النعيم المقيم فإنه مفسدة من حيث اقتضاؤه الانغماس في الشهوات، فتسود في الحياة القيم المادية مع ضياع الأخلاق ونسيان الله، إلا أن يضطرهم الله مع النعيم إلى الصلاح فلا يكون ثمة تكليف وترتفع المسئولية والحساب.

تلك نظرية المعتزلة في تفسير الشرالموجود في العالم فلم يفسروه من وجهة

---

(١) سورة المؤمنون، آية: ٧٥.

(٢) سورة فصلت، آية: ٥١

(٣) القاضي عبدالجبار، المغني (اللطف) ج١٣، ص١٠٣.

النظر الأنطولوجية، كما فعل "هيرقليطس" حيث جعل الشر ضروري لفهم الخير، فالصحة لا تعرف إلابالمرض، وكما فعل "سبينوزا" حيث يرى أن الشر يتبع نظام الطبيعة، ولكن المعتزلة فسروه من وجهة النظر الإنسانية فقد فسروه بأنه ليس شرا على الحقيقة، ولكنه خير وصلاح للإنسان فالنعم والنقم كلاهما لمصلحة الإنسان في الدنيا والآخرة، إذن هذا الشر الميتافيزيقي لا يتعارض مع العناية الإلهية التي قال بها المعتزلة بل هو من ضمن العناية الإلهية لأنه لمصلحة الإنسان.

تعتبر المعتزلة من أكثر الفرق الإسلامية التي اشتغلت بالفلسفة واتجهت نحو العقل، ويشير الشهرستاني في نصوص مختلفة وفي عدة أمكنة من كتاب الملل والنحل، إلى أن شيوخ المعتزلة طالعوا كتب الفلاسفة وخلطوا مناهجها بمناهج الكلام[(١)].

لاشك أن المعتزلة اطلعوا على فلسفة اليونان وإنهم تأثروا تأثيرا معينا بأجزاء منها، وليس من الصحيح أن نـقول إنهم أخذوا أصولهم العامة من فلسفة اليونان؛ لأن جوهر العمل المعتزلي لم يكن متأثرا بفلسفة اليونان[(٢)]، وإنما بالعقيدة الإسلامية، واتخذوا من الفلسفة سلاحا عقليا يحاربون به أعداء الإسلام، فهم رجال دين قبل أن يكونوا فلاسفة ولهذا آمنوا بالعقل ورفضوا كل شيء لايتفق مع العقل، وعلى هذا الأساس حاربوا الأديان المحاربة للإسلام.

ونستطيع أن نقول أن هناك تقارب بين أفكار المعتزلة في الاختيار وحرية الإرادة عند أفلاطون، بالإضافة إلى أن أفلاطون يعتمد على العقل في تربية أبناء جمهوريته حتى يصلوا للفكر الصحيح.

وأفلاطون يقول بأن الخير هو الذي يشمل العالم، وما الشر إلا عرض زائل كذلك المعتزلة تقول إن الأصلح هو الموجود على الأرض، وما وجود الشر إلا أثر من آثار الحكمة الإلهية[(٣)].

---

(١) راجع الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٣٢_٣٣، ٥٨.

(٢) راجع على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص ٤٧٣، دار المعارف سنة ١٩٦٥م.

(٣) د. ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ص٤٥٣، طباعة ونشر دار الشئون الثقافية العامة، آفاق عربية.



المبحث الثاني

العناية الإلهية ووجود الشر في العالم عن ابن سينا

- العناية الإلهية عند ابن سينا
- رأي ابن سينا في وجود الشر في العالم (الشر الميتافزيقي)
- البعد الميتافزيقي للشر الموجود في العالم
- الشر في العالم والعناية الإلهية



المبحث الثاني

العناية الإلهية ووجود الشر في العالم عند ابن سينا

العناية الإلهية عند ابن سينا:

في الكون آيات عجيبة وحكم باهرة لايمكن أن تصدر اتفاقا، وإنما جاءت وليدة تدبير محكم ونظام دقيق، وهذا مايسمي العناية، ويراد بها علم الله الأزلي بنظام الخير والكمال، وصدور العالم عنه وفق ذلك وعلى أكمل وجه ممكن، يقول ابن سينا: " ولاسبيل أن تنكر الآثار العجيبة في تكوّن العالم، وأجزاء السموات، وأجزاء الحيوان والنبات، ممالايصدر ذلك اتفاقا بل يقتضي تدبيرا ما، فيجب أن يعلم أن العناية هى كون الأول عالما لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير، وعلة لذاته للخيروالكمال بحسب الإمكان"[(١)]، ويعلم ماعليه تجاه الوجود من تقديم النظام للخير، فإذا عقل الواجب نفسه يفيض عنه نظام الخيركما يعقله، فعناية الله تعني أن الله كوّن العالم أحسن تكوين، ودبّره أحسن تدبير، فجاء على أفضل مايمكن أن يكون عليه الوجود من نظام الخير والكمال، ولذلك يقول ابن سينا: " العناية هو وجود كل شيء على أبلغ ما يمكن فيه من نظام."[(٢)]

ويؤكد ابن سينا على أن هذا الوجود هو أفضل وجود ممكن، وهو مايدل على الخير الإلهي، فالعناية خير فائض عن الأول وهى شاملة لكل شيء لاتختص بعض دون الآخر، وهذا يدل على علم الله وحكمته وتدبيره وعلى أنه خير محض، يقول ابن سينا: " واجب الوجود بذاته خير محض، والخير بالجملة هو مايتشوقه كل شيء، ومايتشوقه كل شيء هو الوجود، أو كمال الوجود من باب الوجود، والعدم من حيث هو عدم لايتشوق إليه، بل من حيث يتبعه وجود أو كمال للوجود، فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود، فالوجود خير محض وكمال محض.[(٣)]

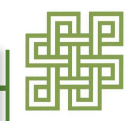
ويقول كذلك: " فالوجود خيرية، وكمال الوجود خيرية الوجود، والوجود

---

(١) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص ٤١٥.

(٢) ابن سينا، التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو، ضمن أرسطو عند العرب، تحقيق وتقديم د. عبدالرحمن بدوي، ص ١٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٧٣ م.

(٣) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص ٣٥٥.



الذي لايقارنه عدم - لاعدم جوهر، ولا عدم شيء للجوهر، بل هو دائما بالفعل - فهو خير محض، والممكن الوجود بذاته ليس خيرا محض؛ لأن ذاته بذاته لا يجب له الوجود بذاته، فذاته تحتمل العدم، وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئا من الشر والنقص، فإذن ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته.(١)

العناية الإلهية يفعلها الله بخيرته وإرادته التامة، فيذكر ابن سينا في التعليقات أن لزوم الأشياء عن ذاته وعن خيريته لايعني أن واجب الوجود مكره عليها أو مجبر على إيجادها، بل إن فيضانها عنه بعنايته وبإرادته وعلمه، يقول ابن سينا: " فإذا كان النظام والكمال نفس الفاعل، ثم كان تصدر الموجودات عن مقتضاه، وكانت العناية الحاصلة هناك وهى نفس الإرادة، والإرادة نفس العلم، والسبب في ذلك أن الفاعل والغاية شيء واحد.(٢) ويقول كذلك: " فعلمه بذاته أنه خير مبدأ لهذه الأشياء، ولو لم يكن عاقلا بذاته، وعاقلا لأن ذاته مبدأ لما سواه، لما كان يصدر عن ذاته التدبير والنظام.(٣) " إن جميع ما يتأدي إليه الوجود داخل في العناية الأولى.(٤)

ومن عناية الله تعالى أن خلق هذا العالم بتدبير وحكمة، فلاتخفى مظاهر تدبيرالله وحكمته فى هذا العالم، والتدبير هو العلم بالأسباب وترتيبها على أفضل وجه حتى نبلغ الغايات، وبلوغ الغايات يكون إذا مادبرت الأسباب، أي إذا علمت الأسباب وأحيط بما تتأدى إليه، باعتبار أن واجب الوجود - حسب رأي ابن سينا - بما هو عالم فاعل، فعلمه بالأسباب سبب وجودها، بالتالي تتبين النتائج، ويتبين ما تؤول إليه الأمور على حقيقتها.(٥)

الله وحده هو المدبر على الحقيقة، لإحاطة علمه بكل الأسباب، ذلك أن

---

(١) المصدر السابق، ص٣٥٥ _٣٥٦.

(٢) ابن سينا، التعليقات، ص١٨.

(٣) المصدر السابق، ص ١٥٧.

(٤) يس عماري، ابن سينا ومشكلة الحرية الإنسانية، ص ١٢٤، منشورات مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس، ط ١، سنة ٢٠١٤ م.

(٥) المصدر السابق، ص١٣٤.



الوصول للغايات يكون بتوفير أفضل الأسباب وترتيبها على أحسن مايكون. وبذلك فإن كل شيء صادر عن الله، إنماهو لازم عن علمه وبحكمته وتدبيره، فالحكمة توجب إيجاد الأفضل، والتدبير يوجب ترتيب أفضل السبل للوصول إلى الغايات، وحسن التدبيردلالة على الحكمة، كما يقول ابن سينا "إن حسن التدبير يسمى حكمة".(١)

ويعرف ابن سينا الحكمة فيقول: "هي أفضل علم بأفضل معلوم؛ فإنها أفضل علم أي يقين بأفضل معلوم، أي بالله تعالى وبالأسباب من بعده."(٢) ولاحكيم إلا الله؛ لأنه وحده عالم بذاته وعالم بكل الأسباب وكل الجزئيات(٣). والحكمة كما يقول ابن سينا: هى علم بالأسباب البعيدة التي بها وجود سائر الموجودات، ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب، وذلك أن يتعين وجودها ويعلم ماهي، وكيف هي."(٤)

ينفي هذا القول أيّ إمكان لوجود أشياء بالاتفاق، ويؤكد أن الحكمة تنسب إلى الله وحده دون سواه. وهو مايتدعم بقوله في التعليقات: " الحكمة معرفة الموجود الحق، والوجود الحق واجب الوجود بذاته، فالحكيم هو من عنده علم واجب. واجب الوجود بالكمال، وكل ماسوى واجب الوجود بذاته ففي وجوده نقصان عن درجة الأول، بحسبه يكون ناقص الإدراك فلا حكيم إلا الأول، إذ هوكامل المعرفة بذاته ".(٥)

ينص هذا القول على أنه لاحكيم إلاالله، إذن لاتصح الحكمة بالحقيقة، إلا من واجب الوجود، باعتبار أن الحكمة هي معرفة الوجود الواجب.وبما أنه يحال أن

---

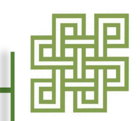
(١) ابن سينا، الشفاء (المنطق)، تحقيق الأبّ قنواتي، ومحمود الخضيري، وفؤاد الأهواني، مراجعة د. إبراهيم مدكور، ص ٢٦٠، القاهرة، سنة ١٩٥٢ م.

(٢) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص١٥.

(٣) اختلف ابن سينا عن أرسطو ربما إلى درجة التناقض في مسألة عناية الله بالعالم، فأرسطو جعل من المحرك الأول كائنا سعيدا يتأمل ذاته، لاعلاقة له بالعالم، ولايعتني به من قريب أو بعيد، هنا يظهر استقلال ابن سينا وفلاسفة المسلمين عن أرسطو.

(٤) ابن سينا، رسالة في البر والإثم، ص١٧٦.

(٥) ابن سينا، التعليقات، ص٦١_٦٢.



يعرفه عقل، كما يعرف هو ذاته، فلاغرابة إذن أن يذهب ابن سينا إلى أن الحكيم بالحقيقة هو الأول.

وإذا ماكان الله وحده وفق هذا التحديد حكيما على الحقيقة، وإذا ما لزمه فعله عن علمه، فإن ذلك يدل على أن فعله محكم. ولذلك يقول ابن سينا في التعليقات: " والفعل المحكم قد أعطى الشيء جميع مايحتاج إليه ضرورة في وجوده وحفظ وجوده بحسب الإمكان: إن كان ذلك الإمكان في مادة فبحسب الاستعداد الذي فيها، ولئن لم يكن في مادة فبحسب إمكان الأمر في نفسه كالعقول الفعّالة، وبالتفاوت في الإمكانات تختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات."[١]

من خلال هذا النص يتضح أمران:

الأول: يرى ابن سينا أن حفظ الوجود يكون بحسب الإمكان، بالنسبة إلى كل الموجودات، وهذا غاية العناية الإلهية.

الثاني: قول ابن سينا يتفق إلى حد كبير مع قول "برقلس"[٢]، الذي ذهب إلى أن التباين في فيضان الخير يعود إلى استعداد القابل[٣]، وهو نفس ماذهب إليه

---

(١) المصدر السابق، ص٢١.

(٢) فيلسوف يوناني متأثر بالأفلاطونية المحدثة، درس الفلسفة بالإسكندرية وعلّمها قي أثينا، عندما بلغ الأربعين خلف دومينوس على رأس مدرسة أثينا، وظل في هذا المركز مدة ثلاثين سنة، وهو يعد أشهر ممثلي المدرسة الأفلاطونية المحدثة، عاش ثلاثا وسبعين عاما. (موسوعة أعلام الفلسفة، العرب والأجانب، قدم له: الرئيس شارل الحلو، إعداد: الأستاذ روني إيلي ألفا، مراجعة: د. جورج نخل، ج ١، ص ٨، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢م).

(٣) يقول برقلس أن الخير الأول يفيض الخيرات على كل الأشياء فيضانا واحدا، في حين أن الأشياء تقبل من ذلك الفيض حسب كونها إنيتها، إذ لايفيض الخير على بعض الأشياء أكثر من الآخر أو أقل من الآخر. ذلك أن اختلاف الخيرات والفضائل، إنما هو من تلقاء القابل، على اعتبار أن القوابل تقبل الخيرات بالسواء، ولكن كل بحسب استعداده.(برقلس، كتاب الإيضاح في الخير المحض، ضمن الأفلاطونية المحدثة عندالعرب، ص٢٠- ٢١)، ويقول في نفس المصدر: " فالخيرالأول إذن يملأ العوالم كلها خيرات إلا أن كل عالم إنما يقبل من ذلك الخير على نحو قوته ".

ابن سينا، من خلال تأكيده أن التفاوت في الإمكانات سبب لاختلاف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات، إذ أن اختلاف أجناس الموجودات وأنواعها بل الاختلاف داخل النوع الواحد، يعود إلى اختلاف موادها. ويستحيل رفع هذه المواد لأنها ذاتية لها، ورفع ماهو ذاتي كما يقول ابن سينا محال.[١] وفي ذلك برهنة على العدل الإلهي وعلى شمولية عناية الله لكل الموجودات، إذ لاتختص بموجود دون آخر. يقول ابن سينا: " عناية الله مشتملة على الجميع، لكن الأمور الأبدية تكون عناية فيها بالنوع وبالعدد، وبالأمور الفاسدة بالنوع فقط."[٢]

إذن الأمورالغير قابلة للفساد هى البسيطة غير المركبة من العناصر الأربعة مثل العقول والنفوس السماوية، والأجرام والأفلاك تحفظ بالنوع والعدد بما إن نوعها في شخصها كالشمس والقمر، أما الأمور التي تفسد وهى التي تحت القمرتحفظ بالنوع دون العدد، ويعود ذلك إلى عدم استعداد المادة للبقاء بالعدد لامتناعه في ذاتها، إذ " لاسبيل إلي بقاء الكائنات بأشخاصها دُبّر في استبقاء أنواعها بالتناسل والتحارث والتعاقب المتعلق بالكون والفساد ".[٣]

لما كانت العناية تعني وجود الشيء على أفضل كمال ممكن له، ولما امتنع حفظ الوجود الشخصي للموجودات التي تقبل الفساد، فتكون عناية الله لها بالنوع، أي يحفظ وجودها بالنوع لامتناعه بالشخص، هذا المعنى يقترب من تحديد معنى العناية عند "الإسكندر الأفروديسي" الذي أكد أن عناية الله لموجودات عالم ماتحت القمرتكون بالأنواع، ويرجع السبب في ذلك إلى تجنب مافي حفظ الأشخاص من شناعة قبح تلحق بالذات الإلهية."[٤] إذن ابن سينا والإسكندر الأفروديسي اتفقا على

---

(١) ابن سينا، الرسالة العرشية في توحيده تعالى وصفاته، ص ١٠، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ط ١، سنة ١٣٥٣ هـ.

(٢) ابن سينا، المبدأ والمعاد، اهتمام عبدالله نوراني، ص ٨٥، طهران، سنة ١٣٦٣ هـ.

(٣) ابن سينا، الكون والفساد، تحقيق د. محمود قاسم، مراجعة وتقديم د. إبراهيم مدكور، ص ١٩٩، القاهرة، سنة ١٩٦٩ م.

(٤) يذكر الإسكندر الأفروديسي أن القول بعناية النوع هو قول أرسطو، لذلك رفض كل من الموقف الذي يبطل العناية إبطالا كليا، وذلك لكونه قولا كاذبا من جميع جهاته، كذلك الموقف الذي =

أن العناية الإلهية لما تحت القمر يكون بالنوع لا بالشخص، لكن اختلفا في السبب، فابن سينا يرى أن السبب يرجع إلي اختلاف استعداد المادة لتقبل العناية الإلهية، أما الإسكندرالأفروديسي فيرجعها إلى أن حفظ الله لأشخاص الأشياء يلحق قبح بالذات الإلهية.

إذن ابن سينا يرى أن كل شيء ينال من فضل جوده بحسب طاقته، ابتداء من الوجود بما هو دلالة عنايته، وانتهاء إلى أكمل مايكون فى إمكانه أن يقبله من كمالات الوجود.[١] واستبقاء الموجودات بحسب إمكانتها في غاية الأهمية، لما له من دلالة على عناية الله وخيريته، ويدعم ذلك قول ابن سينا: " وكانت القسمة العقلية توجب باقيات بالعدد وباقيات بالنوع فوفى الكل وجوده."[٢]

فهذا الوجود المحكم والمنظم، وإعطاء كل شيءمايحتاجه بحسب استعداده أو إمكانه الذاتي، حتى يكون على أفضل وجه دلالة على العناية، وتأكيد على حكمة الله وتدبيره. فيجب أن يُعلم أن العناية هي كون الأول عالما لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فـيفـيض عنه مايعقله نظاما وخيرا على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضانا علي أتم تأدية إلى النظام، وبحسب الإمكان، فهذا هو معنى العناية.

دليل العناية هذا مايسمى في عصرنا باسم "دليل النظام" أو "دليل التصميم" هو دليل يسهم فيه كل عصر بما عنده من معطيات العلم الطبيعي، وفي كل يوم تتراكم شواهده وتتجمع - محسوسة أو معقولة - حول محور واحد هو: العناية الإلهية بالعالم الموجود، وتبرهن عليه الفلسفة.

رأي ابن سينا في وجود الشر في العالم (الشر الميتافيزيقي):

الشر ينقسم إلى ثلاثة أنواع: الشرور الطبيعية التى تحدث في الكون،

=

يحدث العناية إلى الأفراد والأوحاد، ذلك أن صاحبه يعتقد في الله ماليس هو أهله. وهذا جعل الإسكندر الأفروديسي يعدّ رأي أرسطو أصدق رأي وأوضحه، لاعتباره موقفا يحفظ ماهو للآلهة، زيادة على كونه موافق للأشياء الظاهرة. (راجع مقالة في العناية، ص١٠).

(١) ابن سينا، شرح كتاب حرف اللّام من كتاب الإنصاف ضمن أرسطو عند العرب، ص٢٥.

(٢) ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص٨.



والشرور الإنسانية وقد تسمى الشرور الأخلاقية؛ لأنها صادرة عن إرادة حرة من الإنسان والشرورالميتافيزيقية المتعلقة بالنقص الذي تنطوي عليه ماهية الموجودات، فالشر- على هذا - مرتبط بالإرادة الإلهية وتدبير العالم، ومن ثم فهو لاينفصل عن دلالته الميتافيزيقية والدينية.

يقول ابن سينا: "الشر لاذات له، بل هو إما عدم جوهر، أوعدم صلاح حال الجوهر، فهو تعريف عن طريق رسم سالب، يفيد بأن الشر نقص وحرمان من كمال ما. إذا كان الشر عند ابن سينا عدم لا ذات له، إلا أنه له موضوع ومحل يحل فيه ويظهر من خلاله، وهذا الموضوع هو موجود ما، ووجود الشر تابعا للخير، لذا ابن سينا يرفض القول بالشر المطلق، فكل شر هو شر نسبي " فالشر بالذات هوالعدم، ولا كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته، والشر بالعرض هو المعدوم، أوالحابس للكمال عن مستحقه."[(١)]

فالشر ليس له وجود حاصل ومحسوس بل هو يظهر من خلال الموجودات، مثال ذلك العمى، فليس له وجود مجرد، إنما هو شر يظهر من خلال موجود هو العين.

مفهوم الشر عند ابن سينا: يتميز مفهوم الشر له بمستويين:

المستوى الأول: يتصل بثنائية الوجود والعدم: فالشر هو العدم، والجوهر هو الوجود، والأصل في الأشياء هو الخير، فالشر لايصيب إلا الأشخاص أوالأفراد وفي أوقات محددة، أما الأنواع فمحفوظة (كحفظ نوع الإنسان مثلا)، لكن ربط الشر بالعدميثير مسألتين:

١- أن العدم درجات، فليس كل فقد أوعدم شر، إذ المعدوم قد يكون ضروريا أو نافعا غير ضروري أو كماليا، ولكن الشر يصدق على الضروري والنافع غير الضروري فقط دون الكمالي أو الثانوي، فالعمى والتشوهات الخِلقية مثلا تعني فقد الشيء لكماله الذي يتوقف عليه وجوده، ومن ثم يتصل بفقد ماهو ضروري ولذلك سمي شرا؛ لأنه انعدام لكمالات خارجة عن كلام وجوده، فالجهل ببعض العلوم والصنائع مثلا لايسمى شرا وإن كان نقصا.

(١) الشفاء (الإلهيات)، ص٤١٦.



٢- أن الشر قد يتعلق بأشياء موجودة في الواقع، ولكن هذه الموجودات " ليست شرور بالذات بل بالعرض "، لأن كل فعل من هذه الأفعالالموصوفة بالشر - سواء أكانت طبيعية أم إنسانية - إنما هو خير بالنسبة إلى فاعله، وشر بالنسبة إلى جهة أخرى.

المستوى الثاني: يتصل بثنائية اللذة والألم: فالخير والكما مرتبطان باللذة أومايكون وسيلة إليها، الشر مرتبط بالألم ومايكون وسيلة إليه، والآلام وإن كانت تحدث عن أسباب مؤلمة فهي تتعلق بأمر عرضي، أي أن المؤلم ليس مؤلما في ذاته وإنما بالقياس إلى المتألم به، كما أن الألم قد يكون مسوغا بالنظر إلى خير أكبر منه يراد تحصيله، ودفع المؤلم وتحصيل الملائم هو سعي نحو تحصيل الكمال الوجودي.

يتحصل من هذا أن الشر ينطبق على دائرة محددة من النقائص والحاجات، وهو حرمان الموجود من كماله الضروري.

ويقسم ابن سينا إدركنا للشر إلى نوعين من الإدراك:

النوع الأول: إدركنا للأشياء العدمية، مثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة والألم والغم، فهو إدراك ما بسبب ما، فإن السبب المنافي للخير هو المانع للخير الموجب لعدمه[1]، وهذا النوع من الأمور المعدومة ينقسم إلى ثلاثة:

١- إما أن يكون عدما لأمور ضرورية للشيء في وجوده مثل عدم الحياة.

٢- إما أن يكون عدما لأمورنافعة قريبة من الضرورة وإن لم تكن ضرورية مثل العمى.

٣- إما أن يكون عدما لا للأمر الضروري، ولا للنافع، بل لأمريكون من الكمالات الثانية مثل عدم العلم بالفلسفة أو الهندسة.

النوع الثاني: هو إدركنا للأشياء الوجودية مثل إدراك "عدم السلامة كمن يتألم بفقدان اتصال عضو بحرارة ممزقة، فإنه من حيث يدرك فقدان الاتصال

---

(١) المصدر السابق، ص٤١٥.

بقوة في النفس ذلك العضو، يدرك المؤذي الحار أيضا"[١]، وهذا الإدراك الوجودي للشر، ليس شرا في نفسه، بل شرا بالقياس إلى هذا الشيء، فالحرارة إذا صارت شرا بالقياس إلى المتألم، فلها جهة أخرى تكون فيها غير شر.[٢]

والشر الموجود في العالم قليل بالنسبة إلى سائر الوجود، كما أنه لايصيب إلا الأشخاص المعدودين وفي الأوقات المحددة والمعينة. وجود الشر هذا ضروري ويتبع الحاجة إلى الخير، مثلا النار رغم منافعها التي لاتعد ولاتحصى، قد تحرق ثوب رجل شريف إذا صادفته، ولكن شرها لاشيء بالنسبة إلى خيرها. الشر مقتضى بالعرض أما الخير فمقتضى بالذات، كما أن الشر أقل بينما الخير أكثر، ومن الحكمة ألايترك الخيرالأكثر من أجل شر قليل وغير دائم.[٣]

وبالجملة الشر بالذات هو العدم، والشر بالعرض هو المعدم والحابس للكمال عن مستحقه، الشر بالذات ليس لأمر حاصل، أما الشر بالعرض فله وجود ما، والشر المطلق لا وجود له أصلا.[٤]

والغالب في وجوده الخير وليس يخلو عن شر، الأحرى به أن يوجد لئلا يفوت الخير الكلي فذلك هو الشر الجزئي الذي لو امتنع وجوده لكان في ذلك أعظم خلل في نظام الخير الكلي، كالنار، فإن الكون إنما يتم بأمر يكون فيه نار ولن يتصور حصولها إلا على وجه تحرق وتسخن ولم يكن بد من المصادمات الحادثة أن تصادف النار ثوب فقير ناسك فيحترق، فالأمر الدائم والأكثر حصول الخير من النار، فما يحسن أن ترك المنافع الأكثرية والدائمة لأعراض شرية قليلة.[٥]

والأشياء إنما رتبت ترتيبا خاصا بحيث يؤدي إلى الخير الكلي العام، ويلزم عنها الشر القليل العارض.

---

(١) السابق نفسه.
(٢) راجع د. منى أحمد محمد أبوزيد، الخير والشر في الفلسفة الإسلامية، ص ١٥، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، سنة ١٤١١ هـ _ ١٩٩١ م.
(٣) رمزي نجار، الفلسفة العربية، ص ١٣٧، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط ١، سنة ١٩٧٩ م.
(٤) د. أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص٥٣.
(٥) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، شرح الطوسي والرازي، ص ٧٨، المطبعة المنيرية، سنة ١٩٢٥ م.

عرضية الشر في العالم:

يحدد ابن سينا حجم وجود الشر في الموجودات ومدى جوهريته وذلك من خلال مقدمتين: الأولى: أنه ليس للشر وجود أصيل في العالم، بأنه إما أن يُطلق على أمور عدمية ليس لها وجود حقيقي، بل هي مجرد سلب لما هو ضروري أو نافع أو كمالي، وإما أن يُطلق على أمور وجودية لكنها غير حقيقية بل عرضية طارئة.

الثانية: أن الشر يرتبط بالمادة؛ ذلك أن الموجودات إما أن تكون لا مادية وإما أن تكون مادية، والأولى لاقوة فيها، فلا نقص يعتريها، فهي معصومة من الشر" فلا يكون فيها شر أصلا"[١]، أما الثانية فهي كونها "في معرض الشر"[٢] مادية يجعلها موجودة بالقوة ومعرضة للنقص.

بناء على هاتين المقدمتين تنقسم الموجودات بخصوص الخير والشر خمسة أقسام، كما يلي: " الموجود إما أن يكون خيرا من كل الوجوه، أوشرا من كل الوجوه، أو خيرا من وجه وشرا من وجه، وهذا الأخير على ثلاثة أقسام: فإنه إما أن يكون خيره غالبا على شره، أو يكون شره غالبا على خيره أو يتساوى شره وخيره، فهذه أقسام خمسة."[٣]

أما القسم الأول، فقد وجب وجوده؛ لأن الخيرهو الموجود، والموجود الذي يكون خيرا من كل وجه ومنزها من كل شر، إما أن يكون خيرا لذاته وهو واجب الوجود تعالى، إذ هو الخير المطلق وغيره خير بالنسبة إليه: " الوجود الذي لايقارنه عدم...فهو خير محض، فليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته "[٤]، وأما أن يكون خيرا لغيره، وهو العقول المفارقة والأفلاك السماوية، الموجودات المفارقة لهذا العالم كاملة منزهة عن النقص، فلا شر يعتريها، "وجميع الشر إنما يوجد فيما

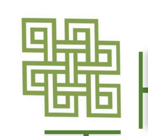
---

(١) الرازي، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، ج ٢، ص ٥٢٠، طهران، مكتبة الأسدي، سنة ١٩٦٦م

(٢) المصدر السابق..

(٣) الرازي، كتاب المباحث المشرقية، ص٥٢١.

(٤) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص٣٨١.



تحت فلك القمر"[1]. أما القسم الثاني: فإنه لو وجد لكان شر مطلقا، ولكن لما كان الشر ملازما للعدم، والعدم المطلق يقتضي نفي كل موجود، فقد استحال وجود هذا القسم، " ولا خير في عدم مطلق إلا عن لفظه، فليس هو بشر حاصل ولو كان له حصول ما لكان الشر العام "[2]. وكذلك القسم الثالث: الذي يكون شره غالبا، والرابع: الذي يكون شره مساويا لخيره، يؤكد ابن سينا أنه لايمكن إيجادهما، لأنهما لو وجدا لكان وجودهما منافيا للحكمة الإلهية التي خلقت الموجودات على وجه يُمكّنها من أن تبلغ الكمالات التي تجب لها بحكم ما فيها من إمكانات؛ فالشر مغلوب، وينبغي ألايكون طاغيا في الموجودات، فإن كثر العمى مثلا فإن البصر أكثر. أما القسم الخامس: الذي يكون خيره غالبا على شره، فيعترف ابن سينا بوجوده ويؤكد محدودية شره مقارنة بخيره الغالب، فهذا الشر" طفيف بالقياس إلى سائرالوجود"[3]، لأن الشر موجود في العالم ولايمكن إنكاره، والجود الإلهي يعم سائر الموجودات بفيضه، إلا أن البعض منها حُرم مع تلك الكمالات الضرورية التي تجب له بحكم نوعه.

البعد الميتافيزيقي للشر الموجود في العالم:

أقر ابن سينا بوجود الشر في العالم مع قوله بأنه عرضي وأقلي وغير أصيل، وربطه بالإرادة الإلهية وبتدبيره تعالي للعالم، بالرغم من أن إرادة الله إرادة خيرة خلقت الموجودات من أجل أن تبلغ كمالها الواجب لها، فالله لم يخلق موجودات شريرة شرا مطلقا ولا شرا ذاتيا (والشر لا ذات له) ولم يخلق عالما يهيمن عليه الشر ولا حتى يتساوى خيره مع شره، كما لو أنه قصد ابتداء أن لايخلق إلا الموجودات الخيرة، لكن الضرورة اقتضت أن لاتوجد هذه الموجودات، ولن تدوم خيريّتها إلا بأن يعرض عنها بعض الأفعال الشريرة، ويترتب على وجودها آثار سلبية غير مقصودة بالقصد الأول؛ فالله تعالى مريد للشر لكن بالعرض وليس بإرادة ابتدائية، وهو مُقِدر له وراضي عنه لكن بالعرض، " فالشر داخل في القدر

(١) ابن سينا، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تقديم ماجد فخري، ص ٣٢١، بيروت - دار الآفاق الجديدة، سنة ١٩٨٥ م.
(٢) المصدر السابق، ص٣٢١.
(٣) المصدر السابق، ص ٣٢٢.

بالعرض كأنه مثلا مرضي به بالعرض"[١]، وبهذا المعنى يسمح الباري بوجود الشر، " فهو يريد الخير إرادة أولية ويريد الشر أيضا على الوجه الذي بالعرض، إذا علم أنه يكون ضرورة فلم يعبأ به."[٢]

الله خلق الموجودات في ذاتها خيّرة، فالأصل في خلقها هو الخير، وجميع الموجودات الخيرة مرادة للباري بمقتضى كونه حكيما جوادا تفيض عنه الموجودات على الوجه الأكمل، ولكن وجود هذه الموجودات ما كان ليتم دون أن تصدر عنها بالعرض بعض الآفات والشرور، وتعود المسؤولية الذاتية في وجود الشرور إلى المادة التي تقبل العدم، وتوجد دائما وجودا بالقوة، وتقبل المتناقضات، ويعرض لها نوع من الشرور، مثل النار والظلم والمرض، فإنها أيضا صادرة عن الباري بمقتضى إرادته ورضاه، لكنها لاتصدر عن إرادته بالقصد بل بالعرض فقط، فالخير مراد مرضي به، والشر مراد مكروه، فهو من حيث أنه شر مكروه، إلا أنه صار مرادا لكونه من لوازم الخيرالمطلوب لذاته، فهو "مكروه بالذات مراد بالعرض"[٣]، لأن ليس من الحكمة الإلهية أن تترك خيرات كثيرة لأجل شرور قليلة، "فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة لأغراض شرية أقلية، فأريدت الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادة أولية على الوجه الذي يصلح أن يقال إن الله تعالى يريد الأشياء، ويريد الشر أيضا على الوجه الذي بالعرض، إذ علم أنه يكون ضرورة فلم يعبأ به، فالخير مقتضى بالذات، والشر مقتضى بالعرض، كل بقدر ".[٤]

الشر في العالم والحكمة الإلهية:

ابن سينا يرى أن الشر الموجود بالعالم لايتنافى والحكمة الإلهية التي اقتضت وجود عالم هو أكمل العوالم الممكنة في درجة كماله وخيريته: "هذه الشرور

---

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق د.سليمان دنيا، ج ٤، ص٣٠٥، القاهرة، دارالمعارف، ط ١، سنة ١٩٨٠.

(٢) ابن سينا، كتاب النجاة، ص٣٢٥.

(٣) الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، ج ٣، ص ٢٨١، بيروت، دار الكتاب العربي، سنة ١٩٨٧ م.

(٤) ابن سينا، كتاب النجاة، ص٢٣٥.

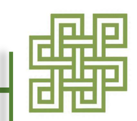
الحاصلة غير خالية عن حكمة تامة بها يكون قوام العالم."[1]، والحكمة الإلهية اقتضت ألاتمنع أي موجود من كماله الذي يستحقه، ولايجوز أن تحرم موجودا كمالا يستحقه بحكم الشروط التي تهيأت له، بناء عليه يمكن القول إن هذا العالم أفضل العوالم الممكنة وأكثرها خيرا وأقلها شرا، لدرجة أن ابن سينا يرى أنه ليس بالإمكان أن يصدر عن الله إلا هذا العالم، وماكان ممكنا أن يصدر عالم غير هذا العالم، وإلاسيكون أقل خيرية وأكثر شرا، وهذا لو حصل لكان عبثا في حق الباري.[2]

إن الشر صادر بموجب هذه الحكمة الإلهية وليس مجرد أمر منفرد؛ ففي وجوده حكمة يتوقف صدور الموجودات عليها، ولئن كان غير مقصودا لذاته، فإنه مقصود لأجل السير العام للموجودات، ولو لم يحصل ربما لم تحصل الموجودات على كمالها الواجب لها؛ فالخير ذاته هو علة حصول الشر: " الخيرات هي مبادئ الشرور"[3]، فغرق الناس في الماء مثلا هونتيجة عارضة ولكنها لازمة لانتفاع سائر الموجودات الحية به، ولايليق بالحكمة الإلهية أن تمنع وجوده نهائيا لأجل ألا يغرق فيه أحد؛ فوجود الشر في العالم ليس جائز فحسب، بل ضروري أيضا وهو نتيجة طبيعية لحركة الموجودات ولجدلية الوجود والعدم، والكمال والنقص، ولو انتفى من العالم كلية لانتفى الخير نفسه، وذلك لايليق بالحكمة الإلهية ترك الخير الكثير تجنبا للشر القليل: "فإن وجود ذلك الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير."[4]

الشر في العالم والعناية الإلهية:

وهنا يأتي سؤال وهو إذا كانت الموجودات تقع بإرادة الله وحكمته، فلماذا لم يخلقها الله عارية عن كل شر ابتداء ؟، حتى لاتكون في الأصل محتاجة في بلوغ خيريتها إلى هذا الشرالقليل، كأن يخلق النار مثلا عندما تكون سببا للخير، ويمنع وجودها عندما تكون سببا للشر، وبذلك يكون عالمنا مملكة خالية من كل شر، أجاب

(١) ابن سينا، الرسالة العرشية، ص٣٨.
(٢) راجع الرسالة العرشية، ص٣٨.
(٣) المصدر السابق، ص٣٨.
(٤) ابن سينا، كتاب النجاة، ص٣٢٢.



ابن سينا عن هذا السؤال بأنه تعالى لو خلقها كذلك لكان هذا هو القسم الأول من الموجودات، أي ذلك الذي يكون خيرا تاما، وليس ذلك إلا لواجب الوجود المتفرد بالخيرية المطلقة. نعم ذلك ممكن في عالم غير عالمنا الطبيعي، عالم السماء والعقول المفارقة، فإنه تنزه عن الشر وإن لم يصل إلى درجة الكمال المطلق في الخيرية، " وذلك مما فاض عن المدبر الأول ووُجد في الأمور العقلية والنفسية والسماوية ".[(١)] أما عالم الإنسان والطبيعة، عالم المادة والتغير والجهل والنفس الشهوانية والرغابات الحسية، فقد ظل محلا لكل شر، بل ماكان ليكون ممكن الوجود إلا بأن يكون ناقصا عاريا عن الكمال الواجب لواجب الوجود، وشرّيته ليست شيئا آخر غير هذا النقص المتأصل في ماهيته، لكن لو كان كله شرا أو لو كان شره طاغيا على خيره لما كان ممكن الوجود أصلا، لأن الباري تعالى بحكم جوده وعنايته يمتنع في حقه أن يخلق عالما مثل هذا، إذ الشر لاذات له، ولم يكن بالإمكان أن يكون العالم مطلق الخير ولا مطلق الشر، ولا حتى أن يكون شره غالبا، فلم يبق إلا أن يكون خيره غالبا على شره.

الشر واجب الوجود في أفعال الإنسان والطبيعة على السواء، لكن من دون أن يكون متعارضا مع العناية الإلهية، بل أن يكون منسجما معها؛ إذ إن العناية اقتضت أن يصدر العالم عن الله على أحسن نظام وأفضل كمال بحسب الإمكان: " العناية هي كون الأول عالما بما عليه الوجود من نظام الخيروعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضيا به، فيفيض أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان."[(٢)]

ولو لم يكن الشر موجودا لما كان لسعي الموجودات الممكنة نحو الخير معنى؛ "فالخير بالجملة هو مايتشوقه كل شيء في حده ويتم به وجوده "[(٣)]، فهو الدافع لها لأن تتخلص من النقص، والسعي نحو كمال الوجود، وأغلب أفعال الموجودات في هذا الاتجاه؛ فما إن يوجد الموجود أو يوجد أحد كمالاته حتى يكون قد تخلص من العدم الذي كان يعوق أحد الكمالات الواجبة له بحكم ماهيته، ذلك أن الشر

(١) المصدر السابق، ص٣٢٣.
(٢) الصدر السابق، ص٣٢٠.
(٣) ابن سينا، كتاب النجاة، ص٣٢٣.




مناسب لحالة الوجود بالقوة، أما الخير فملازم لحالة الوجود بالفعل. والعدم وإن كان متأصلا في المخلوقات يظل حالة استثنائية ومشكلة ينبغي التخلص منه، " والعدم من حيث هو عدم لايتشوق إليه، بل من حيث يتبعه وجود أو كمال للوجود"[1]، وهكذا، لايتنافى الشر والعناية الإلهية بالعالم، بل لايمنع أيضا أن يصدر عن الباري أفضل العوالم الممكنة الخيرية.

(١) ابن سينا، كتاب النجاة، ص٣٨٠.



المبحث الثالث

المقارنة بين رأي المعتزلة وابن سينا في العناية الإلهية وفي مفهوم الشر في العالم وأسباب وجوده

العناية الإلهية عند المعتزلة وابن سينا:

الشر الذي يظهر في العالم سواء الطبيعي كالبراكين والفيضانات والسيول والزلازل، وغير ذلك من الشرور الكونية، أوميتافيزيقي الذي يتعلق بالنقص الذي تنطوي عليه الموجودات، هذا الشر يقر الجميع بوجوده ومن الذين أقروا به المعتزلة وابن سينا لكن اختلفوا في مفهومه وأسباب وجوده.

وكل من المعتزلة وابن سينا يقول بالعناية الإلهية، لكن مفهوم العناية الإلهية عند المعتزلة يُقصد به عناية الله بالإنسان باعتباره مُكلَفا، وذلك يرجع لصفة من الصفات الذاتية لله وهى صفة العدل، وصفة العدل هى الأصل الثاني من أصول المعتزلة بعد أصل التوحيد، فترى المعتزلة أنه بما أن الله كلف الإنسان فمن عدله أن يعتني به، وتتمثل العناية الإلهية عند المعتزلة في لطف الله بالعباد، وأن يفعل لهم مافيه صلاح وما هو أصلح لهم، وأن يعوضهم عن الألآم غير المستحقة التي تصيبهم.

فالعناية الإلهية عند المعتزلة يقصد بها أن يفعل الله بالإنسان ما يقربه إلى الطاعة ويبعده عن المعصية، بشرط ألا يُلجأه إلى الطاعة؛ لأن الإلجاء يفقده الإنسان حرية الاختيار، والاختيار هو أساس التكليف، لأن المكلف يجب أن يكون مختارا حتى يكون مسئولا عن اختياره ويحاسب عليه، لأن الله عادلا لايضطرالإنسان إلى الفعل ثم يحاسبه عليه، لذلك لايكون اللطف موصّلا إلى الإجبار على الطاعة، ولكن يقربه إلى الطاعة ويبعده عن المعصية، كذلك القول في وجوب فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى يكون إلى حد عدم الإلجاء أيضا، ومن العناية الإلهية كذلك العوض على الآلام غير المستحقة، كل ذلك من عناية الله بالإنسان عند المعتزلة.

أما ابن سينا فيقصد بالعناية الإلهية العناية الشاملة للكون كله، فيقول: " العناية هي كون الأول عالما لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير، وعلة لذاته

للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضيا به..، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه مايعقله نظاما وخيرا على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضانا على أتم تأدية إلى النظام، بحسب الإمكان، فهذا هو معنى العناية "[١].

إذن العناية عند ابن سينا عامة وشاملة لكل ماخلق الله، بينما عند المعتزلة عناية الله تكون بالإنسان باعتباره مكلفا ومحاسبا، وعناية الله عند ابن سينا ترجع لعلم الله وخيريّته، بينما عند المعتزلة ترجع إلى عدل الله تعالى وإلى أنه تعالى لايفعل إلا الحسن ولايفعل القبيح، والعناية الإلهية فعلها حسن وعدم فعلها قبيح والله لايفعل القبيح.

مفهوم الشر عند المعتزلة وابن سينا:

تري المعتزلة أن الشر هو: " الضرر القبيح ومايؤدي إليه، وذلك في مقابلة تعريف الخير بأنه النفع الحسن ومايؤدي إليه."[٢] فالشر ضررا لابد أن يكون قبيحا، ويحقق قبح الضرر بأمور، منها:

١- كونه غير مستحق.

٢- أن يقصد به العبث كأن يكون فعله خاليا من الغرض والحكمة المطلوبة، وإذا انتفت صفة القبح فلا يجوز أن نسميه شرا إلا على سبيل المجازلاالحقيقة.

فلايقال في الضرر أنه شر كالحدود مثلا. كذلك لايقال في الضرر المقصود لحكمة - كالعمى والعجز - أنه شر إلا على سبيل التجوز في الاستعمال اللغوي فقط. وإذا خفيت على المرء أوجه الحكمة في الفعل الذي لحقه منه الضر، فلا يصح أن يوصف بأنه شر لاخير فيه، كما يقع في هذا الخطأ كثير من الناس، حيث تغيب عنهم وجوه الحكمة في الفعل لقصور أفهامهم فيصفون الفعل بأنه شر، ويسندون الفعل إلى الله، فيكون الله عندهم فاعلا للشر والله تعالى يجب أن ينزه عن كل ذلك، وجميعماينزل بالعباد من ألوان الضرر وصنوف البلاء يجب أن يفسر على أساس أن الله حكيم لايفعل العبث وأنه سبحانه وتعالى عدل لايظلم أحد من

(١) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات) ص٤١٥.

(٢) القاضي عبد الجبار، المغني (التعديل والتجويز)، ج٦ ص٢٩.

خلقه."[١]

فالله تعالى قد تنزه عن كل قبيح ومن ثم فأفعاله لاتكون إلا حكمة وصوابا، وقد ينزل الضرربالإنسان من آلام وأسقام ويتعذر وصف ذلك بالخير وإن كان ذلك من الله حسنا، كذلك قد يكون في عدل القاضي ضرر وذلك منه حسن وإن لم يكن خيرا.

فالمعتزلة لا تـنفي وجود الشر في العالم، ولكنها تراه ليس شرا على الحقيقة ولكن على سبيل المجاز، ولذلك تراه حسنا إن كان لطفا، وقد استبدلوابالخير والشر لفظي الحسن والقبيح وهما صفتان أدق في التعبير على المستوى الأخلاقي حسب وجهة نظر المعتزلة.[٢]

إذن المعتزله ترى أن فعل الله كله حسن فهو تعالى لايفعل القبيح، فهذا الشرالميتافيزيقي والطبيعي الموجود في العالم ليس شرا على الحقيقة، وإن بدا في الظاهر شرا لكنه في حقيقته نفع وصلاح للعباد على رأي المعتزلة.

فالمعتزلة لاترى أن مايحدث في العالم من كوارث سواء كانت زلازل أو براكين أو سيول، أو مايقع على الإنسان من أمراض وأسقام أو غير ذلك من النوازل، لا تراه شرا، فهو في الحقيقة خيرا لأنه من فعل الله، والله لايفعل إلا الخير، فهو في الحقيقة نفع وصلاح للعباد. هذا رأي المعتزلة فـيما يبدو في العالم من شرطبيعي أو ميتافيزيقي.

بينما عند ابن سينا الشر يرتبط بثنائية "الوجود والعدم " فـيقال للشيء شرا عندما يترتب عليه حرمان الموجودات من الكمال، فالعمى يعد شرا لأنه يحرم حاسة البصر من كمالها ومن سلامتها التامة التي هي البصر، وهذا شر ذاتي وليس بالقياس إلى شيء آخر. والشر المعتبر عنده هو حرمان الموجود من كماله الضروري وليس الثانوي.

والشر على وجوه كما قال ابن سينا: " اعلم أن الشر يقال على وجوه: فيقال شر، لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة؛ ويقال: شر، لما هو

(١) محمد السيد صبحي، في الفلسفة الخلقية لدى مفكري الإسلام، ص١٣٩.
(٢) د. أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص١٢٨_١٢٩.

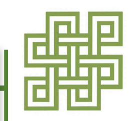


مثل الألم والغم الذي يكون إدراك ما بسبب لا فقد سبب فقط.[1] معني ذلك أن الشر يكون إما أمورا عدمية وإما أمورا وجودية: فإن كانت أمورا عدمية، فإنها تكون عدما لضروريات الشيء، أو لأمور نافعة غير ضرورية، أو لأمور كمالية مستغنى عنها. والشر بالذات هو الذي يطلق على النوعين الأول والثاني، فيقال شر للنقص الذي هو مثل الجهل والضعف والتشويه في الخلقة، والموت والعمى، فهي شرور بالذات؛ لأنه يترتب عنها أن يفقد الشيء كماله الذي يتوقف عليه في وجوده أو في ماهيته، فالعمى يعد شرا لأنه مانع للعضو في كماله ومن سلامته التي هى البصر، وهذا الشر ذاتي وليس بالقياس إلى شيء آخر، " فإن العمى لايجوز أن يكون إلا في العين، ومن حيث هو في العين لايجوز أن يكون إلا شرا".[2]

أما القسم الثالث من الشرور العدمية، فإنه ليس في الحقيقة شرا، لأنه عدم لفضائل يمكن الاستغناء عنها، مثل عدم معرفة عامة الناس بالفلسفة أو الهندسة. أما إذا كانت الأمور التي نحكم عليها بأنها شر وجودية، فالأمر يتعلق بأشياء موجودة في الواقع لا مجرد إعدام، إلا أن هذه الشرور وإن كانت وجودية فهي " ليست شرورا بالذات، بل بالعـرض من حيث إنها تتضمن عدم أمور ضرورية أو نافعة "[3]، فما من فعل من الأفعال الوجودية التي يقال لها شر، سواء بالنسبة للموجودات الطبيعية أو الموجودات العاقلة، إلا وهو خير بالنسبة إلى فاعله، لكن تكون له جهة أخرى يكون بها شرا، تتعلق بمن عرض له أن تضرر بذلك الفعل وفقد بسببه شيئا من كمالاته.

ابن سينا يرى أن الشرور (الإيلام والمصائب) من خلق الله المباشر ولاتنسب إلى غيره، أما المعتزلة فإن مبدأ العدل وطبيعة التحسين والتقبيح العقلي تقتضي من الله أفعالا معينة يراعي فيها ذلك، ولأجل ذلك يثبت المعتزلة القول بالعناية (القول باللطف من الله[4]بالإنسان وتيسير الأمر على المكلف وهو مايقتضيه سلوكه العادل).

(١) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص٤١٥.
(٢) ابن سينا، كتاب النجاة، تقديم ماجد فخري، ص٣٢١.
(٣) الرازي، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، ج٢، ص٥٢٠.
(٤) يذكر ابن سينا اللطف في معنى مختلف تماما عن هذا. فهو لايجعله سلوكا واجبا على الله، وإنما هو تسمية يسمى بها واجب الوجود تتبع كونه عالما: " إذا تعلق (العلم) بدقائق الإشياء مع =



وبما أن ماسوى أفعال العباد خلق الله، بما فيها مايلحق الإنسان وغيره من الشرور والآلام، فذلك يقتضي إصلاحا، وهي نظرية ابأعواض، أي أن نبحث عن طريقة يتدارك بها الله الآلام التي يلحقها بالإنسان. وفي هذا يعارض ابن سينا المعتزلة في تصوره لما عليه واجب الوجود من الجود. يقول ابن سينا: " الجود هو إفادة ماينبغي لا لعوض، ... فمن جاد ليشرُف، أوليحسن به مايفعل، فهو مستعيض غير جواد، فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه، وطلب قصدي، لا لشيء يعود عليه، وألم أن الذي يفعل شيئا، لو لم يفعله، قبُح به، أو لم يحسن منه؛ فهو بما يفيده من فعله متخلص "[١].

يقول ابن سينا أيضا في نفي اللطف والأعواض على الله: " والعالي لايكون طالبا أمر لأجل السافل، حتى يكون كذلك جاريا منه مجرى الغرض؛ فإن ماهو غرض قد يتميز عند الاختيار من نقيضه، ويكون عند المختار أنه أولى وأوجب، حتى أنه لو صح أن يقال فيه: إنه أولى في نفسه وأحسن، ثم لم يكن عند الفاعل أن طلبه وإرادته أولى به وأحسن، لم يكن غرضا. فإذن الجواد، والملك الحق، لاغرض له. والعالي لاغرض له في السافل"[٢].

ويضيف ابن سينا مايثبت به أن الله غنيا عن وجوب فعل الحسن الذي تقول به المعتزلة؛ لأن أفعاله لاتصنف إلى حسنة أوقبيحة، وأن العناية الإلهية تتمثل في النظام الكلي في العلم السابق لله تعالى، فيقول: " اعلم أن مايقال: من أن فعل الخير واجب حسن في نفسه، شيء لامدخل له في أن يختاره الغني، إلا أن يكون الإتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده، ويزكيه، ويكون تركه ينقص منه، .. وكل هذا ضد الغنى. لاتجد إن طلبت مخلصا إلا أن تقول: إن تمثل النظام الكلي في العلم السابق، مع وقته الواجب الائق، يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولا فيضانه. وكل ذلك هو العناية"[٣].

=
حفظ تلك ورعايتها سمي لطفا "(ابن سينا والمعتزلة من خلال الرسالة العرشية، ص ٥٩).

(١) الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث (الإلهيات)، ص ١٢٥ - ١٢٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٨ - ١٢٩.

(٣) المصدر السابق، ص ١٣٠- ١٣٢.



وقد ذكر ابن سينا معنى العناية، فقال: العناية هى إحاطة علم الأول بالكل وبالواجب الذي يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام، وأن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به، فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن نظام من غير انبعاث قصد وطلبمن الحق الأول، فعلم الأول بكيفية الثواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل.

والشرور التي يعبر عنها ابن سينا بقوله: نقص في آحاد نوع ما " تعود إلى ضعف في القابل، وقصور في المستعد، لا إلى أفعال الله، وحتى إن آلت في نهاية الأمر إلى واجب الوجود من حيث كونه مصدر الخير، ومن حيث علمه السابق، ومن حيث انتهاء نظام الأسباب إليه ومن حيث أن كل ماسواه هو فعله.

إذن ابن سينا يعلل الشروربأنها تعود إلى نقص في القوابل لا إلى أفعال واجب الوجود.

يتضح مما ذكرنا أن ابن سينا قال بأن الشر الميتافيزيقي هو من خلق الله وهو شر فعلا حقيقي لكنه ليس مقصودا لذاته، فلم ينف أن يخلق الله الشر كما نفت المعتزلة، ولكن ابن سينا قال أن وجود هذا الشر الميتافيزيقي ضروري من أجل وجود الخير، وهو يحدث فداء للخير، وأن نظام العالم قائم على تحقيق الخير ولكنه ممزوج بالشر القليل، والله يفعل ذلك الشر لما يتضمنه من الخير الكثير الموفى عليه، ويرى ابن سينا كذلك أن الخير يفيض عن الله بطبعه لكماله ولما يعقله من نظام الخير.

إذن اتفق المعتزلة وابن سينا علي أن الله يعتني بهذا العالم وإن اختلفوا في المقصود بالعناية الإلهية، كذلك اتفقوا على وجود الشر الميتافيزيقي في العالم وإن اختلفوا في مفهومه، واختلفوا فى السبب الذي من أجله أوجد الله هذا الشر، لكنهم اتفقوا على أن هذا لايتعارض مع عناية بالعالم.



الخاتمة

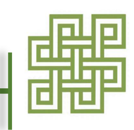
الشر الميتافيزيقي موجود في العالم لاينكر أحد ذلك، واختلفت الاتجاهات الدينية والفلسفية في تفسير وجود هذا الشر مع إقرارهم بعناية الله بالعالم، فوجود الشر في العالم لايتنافي -في نظرأغلب الفلاسفة القدماء - مع وجود مبدأ أسمى وخيّر هو المدبر للموجودات، بينما هناك من المحدثين من ذهب إلى عكس ذلك، معتقدا أن عالما يسمح بوجود الشر لاينسجم مع إله يوصف بأنه عقل أسمى، متسائلا: إذا كان الله عقلا أسمى فكيف يسمح بوجود الشرفي العالم ؟ فالمشكلة بالنسبة إلى المذاهب الدينية والميتافيزيقية هى أن هذه المذاهب تسلم بوجود الشر في العالم، وتؤمن بأن لهذا العالم إلها حكيما، خالقا للموجودات كلها، رحيما بهم، يُحب لهم الخير ولايرضى لهم الشر، لذلك يأتي السؤال وهوماعلاقة الإرادة الإلهية والقضاء الإلهي الذي يقضي بأن جميع الموجودات تحدث وفق ترتيب مسبق من إرادة إلهية خيرة ؟ من المسئول عن هذا الشر ؟ وما الحكمة من وجوده ؟ وهل وجوده يتفق مع عناية الله بالعالم ؟ ولماذا لم يخلق الله عالما خاليا من كل شر ؟.

البحث حاول الإجابة عن هذه التساؤلات من خلال فكر المعتزلة وابن سينا، المعتزلة باعتبارها فرقة إسلامية ربطت مفهوم الشر عندها بدلالات عقدية، وابن سينا باعتباره فيلسوفا ربط هذا الشر بدلالات ميتافيزقية، بما له من مرجعية إسلامية وبحكم كونه تابعا للمذهب الأرسطي، ومتأثرا به في فلسفته الإسلامية، لكن يتفق منهج المعتزلة مع ابن سينا في استخدام العقل واعتباره المصدر الأول للمعرفة.

ومن خلال استخدام المنهج العقلي عند كل منهما بالإضافة إلى المرجعية الخاصة بكل منهما وجدنا نقاط اتفاق بينهما متمثلة في إقرار كل منهما بالعناية الإلهية وبوجود الشر في العالم، لكن اختلفوا في مفهوم العناية الإلهية، وفي مفهوم الشر، وفي سبب خلق الله لهذا الشر، واختلفوا في حقيقة هذا الشر، فنجد المعتزلة تقول أنه ليس شرا على سبيل الحقيقة ولكنه شرا على سبيل المجاز، ونجد ابن سينا يقول أنه شر على الحقيقة ولكنه ضروري لوجود الخير، كذلك اختلف ابن سينا مع المعتزلة في التحسين والتقبيح والإيجاب على الله، فقد قالت المعتزلة بوجوب أمور على الله، منها وجوب فعل الحسن الذي فيه صلاحا للعباد، في حين رفض ابن سينا الوجوب على الله، ومنه وجوب فعل الحسن ومافيه صلاح للعباد؛ لأنه مقتضي




لقضية أخرى وهى نفي ابن سينا للغائية عن الله تعالى. ولكنهما اقروا بوجود الإيلام والمصائب في العالم وأن ذلك داخل ضمن عناية الله بالعالم.



المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم

ابن تيمية:

١- مناهج السنة، ج ٢، مطبعة بولاق، سنة ١٣٢٢ هـ.

- ابن حزم:

٢- الفصل في الملل والأهواء والنحل، تقيق أحمدالسيد سيد أحمد، ج ٢، المكتبة التوفيقة.

- ابن خلكان:

٣- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، ج ٣، دار صابر، بيروت، سنة ١٩٧٧ م

- ابن سينا:

٤- الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: د.سليمان دنيا، الناشر دار المعارف، ط ١ سنة ١٩٨٣ م.

- طبعة أخرى، الإشارات والتنبيهات، شرح الطوسي والرازي، المطبعة المنيرية، سنة ١٩٢٥ م.

٥- التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو ضمن أرسطو عند العرب، تحقيق وتقديم د. عبدالرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٧٣ م.

٦- الرسالة العرشية في توحيده تعالى وصفاته، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدرالدكن، ط ١، سنة ١٣٥٣ هـ.

٧- الشفاء (الإلهيات) راجعه وقدم له د. إبراهيم مدكور، تحقيق الأستاذين الأب قنواتي، سعيد زايد، الناشر: مكتبة ذوي القربى.

٨- الشفاء (المنطق) تحقيق الأب قنواتي، محمود الخضيري، فؤاد الأهواني، مراجعة د. إبراهيم مدكور، القاهرة، سنة ١٩٥٢ م.

٩- الكون والفساد، تحقيق د. قاسم محمود، مراجعة وتقديم د. إبراهيم مدكور، القاهرة، سنة ١٩٦٩ م.

١٠- المبدأ والمعاد، اهتمام عبدالله نوراني، طهران، سنة ١٣٦٣ هـ.

١١- منطق المشرقيين، المكتبة السلفية بمصر، سنة ١٩١٠ م.

١٢- النجاة في الحكمة المنطقية والإلهية، تقديم ماجد فخري، بيروت، دارالآفاق الجديدة، سنة ١٩٨٥ م.

- ابن المرتضى:

١٣ - المنية والأمل في شرح الملل والنحل، تحقيق: توما أرنولد، بيروت، سنة ١٣١٦ هـ.

- أبو الحسن الأشعري:

١٤- مقالات الإسلاميين، محمد محي الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط ٢، سنة

١٣٣٩ هـ - ١٩٦٩م.

- أحمد أمـين:

١٥- ضحى الإسلام، ج ٣، ط ١٠، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

- أحمد بن يحيى بن المرتضى:

١٦- المنية والأمل، تحقيق نوما أرنولد، بيروت، سنة ١٣١٦ هـ.

- د. أحمد محمود صبحي:

١٧- الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، سنة ١٩٨٣ م.

- البير نصري نادر:

١٨- فلسفة المعتزلة، ج ٢، مطبعة الرابطة، سنة ١٩٥١ م.

- برقلس:

١٩ - كتاب الإيضاح في الخير المحض لأرسو طاليس، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.

- الباقلاني:

٢٠- التمهيد، تحقيق د. محمود خضيري، د. محمد عبدالهادي أبو ريدة، سنة ١٩٤٧ م.

- البغدادي:

٢١- أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣، سنة ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

٢٢- الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، طبعة صبيح.

- البيروني:

٢٣- تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، سنة ١٩٥٨ م.

- الخياط:

٢٤- الانتصار، الطبعة الكاثوليكية، بيروت، سنة ١٩٥٧ م.

- الرازي:

٢٥- المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، ج ٢، طهران، مكتبة الأسدي، سنة ١٩٦٦م.

٢٦- عصمة الأنبياء، إدارة الطباعة المنيرية، سنة ١٣٥٥ هـ.

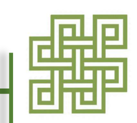
٢٧- المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق د، أحمد حجازي السقا، ج ٣، بيروت، دارالكتاب العربي، سنة ١٩٧٨م.

- رمزي نجار:

٢٨ - الفلسفة العربية عبر التاريخ، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٧٩ م.

- د. زكريا بشير إمام:

٢٩- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ط ١، الدار السودانية، سنة ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.



- زهدي جارالله:
٣٠- المعتزلة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، سنة ١٩٩٠ م.
٣١- سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة (٦) موسوعة الفرق والمذاهب في العالم الإسلامي، إشراف د. محمد مختار جمعة، بحث الواصلية، د.يحيى هاشم فرغلي، القاهرة، سنة ١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م.
٣٢- سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة (٩) موسوعة الفلسفة الإسلامية، إشراف وتقديم د. محمود حمدي زقزوق، بحث ابن سينا، د. منى أحمد أنوزيد، القاهرة، سنة ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م.
- الشهرستاني:
٣٣- الملل والنحل، تحقيق أبي محمد محمد فريد، المكتبة التوفيقية.
- عائشة يوسف المناعي:
٣٤- أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية، طبع ونشر وتوزيع دار الثقافة، ط ١، سنة ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
- القاضي عبدالجبار:
٣٥- شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم المعروف بششديو، تحقيق: عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط ١، سنة ١٩٦٥ م.
٣٦- المغني (العدل والتجويز) ج ٦، نشر وزارة الثقافة.
٣٧- المغني (النظر والمعارف) ج ١٢، نشر وزارة الثقافة.
٣٨- المغني (اللطف) ج ١٣، نشر وزارة الثقافة.
٣٩- المغني (الشرعيات) ج ١٦، نشر وزارة الثقافة.
- د. علي سامي النشار:
٤٠- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، دار المعارف، سنة ١٩٦٥ م.
- د. فؤاد زكريا:
٤١- سبينوزا، دار النهضة، سنة ١٩٦٢ م.
- د. محمد السيد الجليند:
٤٢- في الفلسفة الخلقية لدى مفكري الإسلام، مكتبة نهضة الشرق للنشر والتوزيع، سنة ١٩٩٠م.
٤٣- قضية الخير والشر لدى مفكري اللإسلام، ط ٦، دار قباء الحديثة، سنة ٢٠٠٦ م.
د- منى أحمد محمد أبوزيد:
٤٤- الخير والشر في الفلسفة الإسلامية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، سنة ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.



٤٥ - موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، قدم له: الرئيس شارل الحلو، إعداد الأستاذ: روني إيلي ألفا، مراجعة: د. جورج نخل، ج ١، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ٨، سنة ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.

٤٦- الموسوعة الإسلامية العامة، إشراف وتقديم د. محمود حمدي زقزوق، بحث المعتزلة د. السيد محمد الشاهد، القاهرة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

٤٧- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف وتخطيط د. مانع بن حماد الجهني، المجلد الأول، الناشر دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٥.

- د. ناجي التكريتي:

٤٨- الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، طباعة ونشر دار الشئون الثقافية العامة، آفاق عربية.

- يس عماري:

٤٩- ابن سينا ومشكلة الحرية الإنسانية، منشورات مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس، ط ١، سنة ٢٠١٤ م.

Sources and References

1- "Al-Isharat wal-Tanbihat" by Ibn Sina, with Commentary by Nasir al-Din al-Tusi, edited by Dr. Suleiman Dunia, Published by Dar al-Ma'arif, 1st Edition, 1983 A.D

2- "Al-Risalat al-Arshiyya fi Tawhidihi Ta'ala wa Sifatihi" Printed by: Da'irat al-Ma'arif al-Othmaniyya, Hyderabad Edition: 1st Edition, Year: 1353 A.H

3- "Al-Shifa (The Healing) - Theology" Reviewed and Introduced by Dr. Ibrahim Madkur Edited by Professors Father Qanawati, Saeed Zaid Publisher: Maktabat Thawi Al-Qurba.

4- "Al-Najah fi al-Hikmah al-Mantiqiyya wal-Ilahiyya" Introduction by Majid Fakhri Beirut, Dar al-Afak al-Jadida Year: 1985 A.D

Abu al-Hasan al-Ash'ari

5- "Maqalat al-Islamiyyin" (Articles of the Islamists) Author: Muhammad Muhyi al-Din Abdul Hamid Publisher: Maktabat al-Nahda al-Masriyya (Egyptian Renaissance Library) Edition: 2nd edition Year: 1339 A.H (Islamic calendar) - 1969 A.D

Al-Bir Nasri Nader

6- "Philosophy of the Mu'tazilites, Vol. 2" Published by: Matbaat al-Rabita (The League Press) Year: 1951 A.D

Al-Khayat

7- "Al-Intisar" (The Victory) Edition: Catholic Edition Location: BeirutYear: 1957 A.D

Zohdi Jargallah

8- "Al-Mu'tazilah" Publisher: Al-Mu'assasah al-Arabiyyah lil-Dirasat wal-Nashr (Arab Institute for Studies and Publishing) Year: 1990 A.D

Al-Shahrastani

9- "Al-Milal wal-Nihal" Edited by: Abi Muhammad Muhammad Farid Publisher: Al-Maktaba al-Tawfeeqiyya.

Al-Qadi Abdul Jabbar

10- "Sharh al-Usul al-Khamsa" Commentary by: Ahmad ibn al-Hussein ibn Abi Hashim, known as Shashdiu edited by: Abdul Karim Osman, Publisher: Maktabat Wahba Edition: 1st edition Year: 1965 A.D